

Band **XXV.**
Tom.

Mai-August

1930

Mai-Roût

Heft **3, 4.**
Fasc.

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale
d'Etnologia e di Linguistica



Revista Internacional
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

INDEX:

	Pag.
Dr. J. Maes: Le Tissage chez les populations du Lac Léopold II (ill.)	393
Dr. Ernst Zyhlarz: Das merottische Sprachproblem	409
P. Georg Höltker, S. V. D.: Die Familie bei den Azteken in Altmexiko	465
Morice Vanoverbergh, C. I. C. M.: Negritos of Northern Luzon again	527
Dr. Odo D. Tauern †: Beitrag zur Kenntnis der Sprachen und Dialekte von Seran	567
P. Paul Schebesta, S. V. D.: Die Ituri-Pygmäen-Expedition	579
Mieczyslaw Kolinski: Die Musik der Primitivstämme auf Malakka und ihre Beziehungen zur samoanischen Musik (ill.)	585
Prof. Dr. C. C. Uhlenbeck: Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde	649
A. Mostaert et A. de Shmedt: Le Dialecte Monguor parlé par les Mongols du Kansu Occidental	657
P. Schwientek, S. V. D.: <i>Shintô</i> auf Sado (Ill.) (Karte)	671
P. W. Schmidt, S. V. D.: Der Monotheismus der Primitiven	703
Dr. Dominik Josef Wölfel: Bericht über eine Studienreise in die Archive Roms und Spaniens zur Aufhellung der Vor- und Frühgeschichte der Kanarischen Inseln	711
Analecta et Additamenta (729), Miscellanea (739), Bibliographie (751), Avis (779), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (785).	

Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft und der Österreichischen Leo-Gesellschaft.

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre herausgegeben von P. W. KOPPERS, S. V. D.

Redaktionsmitglieder: PP. TH. BRÖRING, M. GUSINDE, G. HÖLTKER, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.



Eigentum und Verlag:

„Anthropos“-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII., Mechitharistengasse 4.

Analecta et Additamenta.

	Seite
Giacobetti P. A.: La fête du mouton au Mzab	729
Labreque P. Ed.: Accidents de la naissance chez les Babemba	730
Biallas, P. F. X.: Der Ursprung der koreanischen Schrift	731
Pfalz, Dr. Richard: Italienischer Geographischer Kongreß in Neapel, 22. bis 29. April 1930	736
Volkszählung und kartographische Festlegung der Kasten und Stämme in Indien	737

Bibliographie.

Schmidt W.: Der Ursprung der Gottesidee (Robert H. Lowie)	751
Steinen, Karl von den: Die Markesäner und ihre Kunst (H. Plischke)	753
Kanokogi K.: Der Geist Japans (P. Theodor Bröring)	755
Troels-Lund: Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten (P. Dam. Kreichgauer)	755
Lachmann Robert: Musik des Orients (P. Theodor Rühl)	756
Woolley Leonhard: Vor 5000 Jahren (P. Dam. Kreichgauer)	756
Hoffmann-Krayer E.: Volkskundliche Bibliographie für die Jahre 1923 und 1924 (P. Dam. Kreichgauer)	757
Banse Ewald: Buch der Länder, Landschaft und Seele der Erde (P. Dam. Kreichgauer) .	757
Linné S.: Darien in the Past (Univ.-Doz. Dr. Hermann Trimborn)	758
Feghali, Mgr. Michel: Syntaxe des parlers arabes actuels du Liban (Dr. Kurt Levy) . . .	759
Moszyński Kazimierz: Kultura ludowa Słowian (Univ.-Prof. Dr. Milovan Gavazzi) . . .	760
Shapiro H. L.: Contributions to the craniology of Central Europe (Univ.-Prof. Dr. Josef Weninger)	761
Bredt Johann: Volkskörperforschung (Dr. Viktor Lebzelter)	762
Burkhardt Hans: Der rassenhygienische Gedanke und seine Grundlagen (Dr. Viktor Lebzelter)	763
Duggan-Cronin A. M.: The Bantu Tribes of South Africa (Dr. Viktor Lebzelter)	763
Childe Gordon V.: The Danube in Prehistory (Dr. Richard Pittioni)	764
Müller-Freienfels Richard: Psychologie des deutschen Menschen und seiner Kultur (P. Georg Höltker)	765
O'Connell James F.: Elf Jahre in Australien und auf der Insel Ponape (P. Georg Höltker) .	765
Peake Harold and Fleure Herbert John: The Way of the Sea (Dr. Robert Routil)	766
Bogatyrew Pierre: Actes magiques (Dr. Joseph Léon Seifert)	767
Scheidt Walter: Lebensgesetze der Kultur (P. Dam. Kreichgauer)	769
Peake Harold: The Origins of Agriculture (Christoph Fürer-Haimendorf)	770
Grousset R.: Histoire de l'Extrême-Orient (P. Théodore Bröring)	770
Jerphanion G. de, S. J.: Mélanges d'Archéologie anatolienne (P. Dam. Kreichgauer) . .	771
Kolumbus Christoph: Die Entdeckung Amerikas (P. Georg Höltker)	771
Staden Hans: Ein deutscher Landsknecht in der Neuen Welt (P. Georg Höltker)	772
Newberry Percy E.: Ägypten als Feld für anthropologische Forschung (Dr. Walter Hirschberg)	772
Smith Grafton Elliot: The Migrations of early Culture (Dr. Walter Hirschberg)	773
Camerling Elisabeth: Über Ahnenkult in Hinterindien und auf den großen Sunda-Inseln (Christoph Fürer-Haimendorf)	774
Clercq de, Mgr. A.: Nouvelle Grammaire Luba (Dr. van Bulck)	776
Maes, Dr. J.: Les Appuis-tête du Congo Belge (Dr. van Bulck)	776
Glasenapp Helmuth v.: Britisch-Indien und Ceylon (H. Niggemeyer)	778

Diesem Heft liegt bei ein Prospekt (Verlag Dietrich Reimer, Berlin).

Le Tissage chez les populations du Lac Léopold II.

Par Dr. J. MAES, Conservateur de la section ethnographique au Musée du Congo Belge, Tervueren

Sommaire.

Déclin de l'industrie textile chez les Bateke-Banfumu. — Le métier à tisser à trapèze de tension et sa technique. — Le métier à tisser à tension verticale. — Le métier à tisser à tension oblique. — Zones ethniques du tissage. — Préparation des fibres de raphia. — Tissus unis. — Tissus à dessins coloriés. — Tissus à dessins tissés. — Usage des tissus. — Costume dans son rapport avec le sentiment de pudeur chez les indigènes. — Pagne des Bateke, des Basakata, des Batitu, des Yaelima et des Basongo-Meno Bankutshu.

Comme le disait si bien Mr. ENGELS, chef de zone de la Maringa Lopori: «poteries, instruments à faire du feu, vanneries, etc. se retrouvent encore en grand nombre. Quant aux métiers à tisser c'est une autre question! Partout l'indigène a délaissé le tissage, et imprévoyant ou n'en comprenant pas l'intérêt, il a envoyé les métiers à tisser rejoindre les vieilles lumes.»

Les documents qui se rapportent à cette industrie indigène sont rares et très souvent peu précis. Les causes en sont multiples. Quantité de tribus congolaises ignorent le tissage, d'autres ont abandonné le métier à tisser, depuis qu'elles ont pu se procurer à bon compte les tissus d'importation. Dans les régions où cette industrie existe encore, bien souvent l'indigène ne travaille que pour autant que le besoin le lui impose et ce n'est que par un heureux hasard que l'agent arrive à observer sur le vif la technique parfois bien compliquée de cette intéressante industrie.

Chez les Bateke du village de Galiema et de Dolo d'abord, au village indigène de Nzali ensuite, puis plus tard à Kapanda, à Mpozali, à Tua, à Engrei et chez les Banfumungu en général; nous avons vu des indigènes drapés d'étoffes faites en fibres de raphia sans découvrir nulle part un métier à tisser! (Fig. 1.)

Interrogés au sujet de la provenance de ces étoffes, les Bateke et les Banfumungu nous répondaient invariablement qu'ils les avaient achetées aux indigènes du Congo Français. Natali, chef des Banfumungu de Kapanda nous assura qu'à une époque relativement peu éloignée, il y avait dans chaque village un tisserand.

Les étoffes de raphia servaient à cette époque de monnaie ou d'objet d'échange. Depuis la pénétration des tissus d'importation et les terribles ravages de la maladie du sommeil, les derniers tisserands étaient morts ou avaient quitté le pays pour aller s'établir à l'intérieur de la région située sur l'autre rive du fleuve. Il avait acheté lui-même sa grande robe en fibres de raphia, à un chef Bateke du Congo français à raison de 5 frs. par carré de tissu. Il en était très fier, refusa obstinément de nous la céder même à un prix supérieur à la valeur indigène.

Pour lui comme pour les indigènes, ce grand pagne en fibres de raphia était un indice, non de sa puissance, ni de son rang social, mais de sa fortune et de sa richesse. (Fig. 2.)

Les quelques autres indigènes que nous avons rencontrés drapés de tissus en raphia y attribuaient une signification analogue. C'était moins un vêtement qu'un objet de luxe qu'ils exhibaient à toutes les grandes cérémonies de la communauté.

Chez les Baboma de la région de Mushie et jusque dans le territoire de Nioki, les tissus en fibres de raphia deviennent de plus en plus communs, quoique le tissage soit complètement abandonné par ces riverains de la Mfimi. Ils achètent les étoffes en fibres de raphia aux populations de l'intérieur. Cependant certains indigènes connaissent encore la technique du tissage.

A Mpie, village Baboma situé au Nord de Mushie et à Elako, village Wadia situé à l'Est de Nioki, nous avons rencontré de vieux tisserands. Depuis longtemps ils avaient abandonné leur métier, mais ils se rappelaient parfaitement la méthode du travail.

Les renseignements que nous avons pu recueillir à ce sujet nous permettent d'établir que les Baboma employaient la technique propre à certaines populations de la région du Lac Léopold II.¹

Ce fut à Tendem Gomo que je découvris le premier métier à tisser. Quelques jours plus tard, j'ai récolté le second à Penge. J'obtins ensuite, grâce au bienveillant concours de Mr. MOLIN, deux métiers à tisser provenant des Bakutu du village de Konde. Ultérieurement, j'eus à plusieurs reprises, l'occasion d'observer sur le vif, la technique du tissage et de récolter plusieurs métiers à tisser chez les Wadia, les Basakata, les Bobaie, les Balesa, les Atshitu et les Yaelima.

La majeure partie de ces spécimens appartiennent au type du métier à tisser à trapèze de tension.

Celui-ci se compose de deux gros poteaux de bois, fixés perpendiculairement dans le sol et reliés à la partie supérieure par une forte traverse. A défaut de cet établi spécial, l'indigène attache son métier à tisser aux traverses du toit ou à la cloison de sa hutte. A cette traverse se fixe, au moyen d'une corde en fibres tordues; une tige en bois, de forme cylindrique, longue de 1 m à 1.25 m à laquelle l'indigène attache une série d'écheveaux de fibres de raphia. Ceux-ci forment la chaîne du métier à tisser. A la partie inférieure, ces écheveaux sont reliés à une section de bambou qui reste libre et est munie d'un petit trapèze formé de deux cordes latérales et d'une tige de bois transversale.

Chaque écheveau de la chaîne est divisé en deux faisceaux: l'un comprenant les fils pairs, l'autre les fils impairs. Ces deux faisceaux sont fixés séparément par une corde à la tige supérieure. Chaque fil de la série paire est pris dans une boucle faite de cinq ou six fibres de raphia. Chacune de ces boucles de 6 à 7 cm de diamètre est attachée à une baguette de bois formant dans l'ensemble le peigne ou la lisse du métier à tisser.

¹ Dr. J. MAES, Métiers à tisser du L. L. II, Rev. Cong., 4^e année, no. 2, p. 110.

Un bâton dont l'une des surfaces a quelques centimètres de largeur en plus que l'autre, est glissé au-dessus du peigne entre les fibres de la chaîne, de façon à faire passer les fils pairs du côté postérieur et à ramener les fils impairs du côté antérieur.

La navette ou l'aiguille, faite en bois très dur, est plate, plus longue que la largeur du tissu et munie à l'une et parfois aux deux extrémités d'un chas. Cette navette sert à faire passer les fils de la trame et à les tasser.

Ce métier appartient à la catégorie des métiers à tisser à technique simple. Il se distingue des autres métiers à tisser de cette catégorie par le fait qu'il n'est pas fixe et que la tension de la chaîne s'obtient par la méthode du travail du tisserand. (Fig. 3.)

Les différentes phases du tissage peuvent se décomposer en huit temps:

1^o Saisir le peigne de la main gauche et l'attirer vers soi, séparant ainsi les fibres paires ramenées en avant des fibres impaires.

2^o Passer de la main droite la navette entre les deux séries de fibres en maintenant les fibres séparées par traction de la main gauche sur le peigne.

3^o Attacher au chas de la navette un fil de la trame et retirer la navette en faisant passer ainsi le fil entre les deux séries de la chaîne.

4^o Amener le peigne à la hauteur de la traverse, retourner celle-ci de façon à placer le plus large surface perpendiculairement aux fibres de la chaîne et à en croiser ainsi les fils en ramenant la partie impaire en avant et rejetant les fils pairs en arrière.

5^o Passer l'aiguille entre les deux séries de fils de la chaîne en dessous du peigne.

6^o Tasser les fibres de la trame en imprimant, à la navette tenue des deux mains, un mouvement de haut en bas.

7^o Attacher au chas de la navette un nouveau fil de la trame.

8^o Retirer la navette de la main droite en faisant passer un nouveau fil de la trame.

Après ces huit temps reprendre le premier mouvement, etc. Chacun de ces temps est accompagné d'un mouvement particulier des pieds pris dans l'étrier servant à faciliter le travail du tisserand et à tendre la chaîne du métier à tisser.

Le métier à tisser à trapèze de tension et la méthode particulière du travail qui s'y rattache sont en usage chez les Mosengere, les Bakutu, les Tumba, les Basakata, les Bobaie et les Balesa d'où nous avons ramenés 32 métiers à tisser de ce type.

Comme nous l'avions signalé lors de la publication de la notice traitant des métiers à tisser du Lac Léopold II, le Musée du Congo Belge ne possédait à cette époque que quatre métiers à tisser avec trapèze de tension. Actuellement notre collection ne comprend pas moins de 42 métiers à tisser de ce genre.

L'aire d'extension de cette forme particulière peut ainsi se déterminer avec une précision très certaine, au moins pour la partie de notre Colonie que nous avons visitée. Elle y comprend tout le territoire occupé par les Mosengere, les Bakutu, les Tumba, les Wadia, les Bobaie, les Basakata et les Balesa. A ces différentes tribus nous pourrions très probablement ajouter

les Bolia, quoique jusqu'à présent nous n'ayons pas pu nous procurer un métier à tisser provenant de cette tribu. Cependant les renseignements précis que nous avons obtenus des indigènes de cette région lors de notre séjour à Inongo justifient amplement cette hypothèse. Il faut en outre y rattacher une partie du territoire occupé par les Baboma, notamment ceux de l'intérieur qui actuellement se servent encore du métier à tisser à trapèze de tension, tandis que les indigènes de la région de Mushie et les riverains de la Mfimi, jusque dans la région de Nioki doivent être rattachés au groupe des populations qui ont abandonné le tissage.

Sur la foi des renseignements envoyés par Mr. VAN DEN BROECK, nous avons signalé que le métier à tisser était le même dans tout le district du Lac Léopold II. Nous y avons toutefois ajouté qu'il serait utile de pouvoir confirmer cette donnée par des documents nouveaux ².

L'expérience et les recherches spéciales que nous avons faites à ce sujet, lors de notre séjour dans la région, nous ont montré combien nous avons raison de ne pas accepter sans réserves l'affirmation de Mr. VAN DEN BROECK.

Au delà de la région des Basakata-Balesa, nous n'avons non seulement plus retrouvé le métier à tisser avec trapèze de tension, mais nous avons pu constater que ce métier et la méthode spéciale du travail qui s'y rattache, étaient complètement inconnus chez les populations occupant le territoire situé à l'Est de cette région.

Chez les Ipanga et les Batitu du secteur d'Oshwe de même que chez les Yaelima et les Bokala du secteur de Bumbuli et chez les Bashilele du secteur Bumbuli-Basongo, le métier à tisser ne possède jamais de trapèze de tension.

Chez ces différentes tribus, les métiers à tisser se composent de deux poteaux de bois de forme cylindrique dont les extrémités supérieures sont taillées en fourche. Ces deux poteaux sont plantés perpendiculairement en terre, à une distance de 1·50 à 2 *m* l'un de l'autre. Une traverse, formée d'une forte tige de bois est placée horizontalement au dessus des poteaux et s'emboîte dans les fourches. Une seconde traverse est fixée parallèlement à la première au bas des deux poteaux et au ras du sol. Cette traverse est maintenue solidement en place par une forte ligature, faite de lanières de rotang trempées dans l'eau pour les rendre plus souples. Ces quatre traverses forment le cadre du métier à tisser. Aux traverses horizontales, l'indigène attache solidement deux tiges de bois, longues de 1·25 *m* en moyenne, auxquelles sont fixés des écheveaux de fibres, dites Peko provenant des feuilles de raphia préalablement peignées et séchées au soleil. L'ensemble de ces fibres forme la chaîne du métier à tisser. Chaque écheveau se compose de 40 à 50 fils et est divisé en deux faisceaux, l'un comprenant les fibres paires, l'autre les fibres impaires. Chaque faisceau est fixé séparément à la traverse supérieure du métier à tisser. Chacune des fibres de la série impaire est passée dans une boucle faite de fibres de raphia. Chaque boucle a de 6 à 8 *cm* de diamètre et est attachée en outre, à une baguette en bois blanc formant ainsi le peigne du métier à tisser.

² Dr. J. MAES, Ouvr. Cité, p. III.

Un bâton, de forme ovale, ayant 4 à 5 *cm* de largeur, est placé au-dessus du peigne entre les fibres de la chaîne de façon à séparer les fibres impaires des fibres paires en ramenant les fibres de la série paire en avant du bâton, les fibres de la série impaire passant derrière le bâton. La navette qui fait en même temps office de battant, est formée d'une latte de bois de *takula*. Elle est plate, légèrement arrondie sur les arêtes, large de quelques centimètres et longue de 70 à 80 *cm*. L'une, même parfois les deux extrémités arrondies sont munies d'un chas.

Le tisserand assis devant le métier à tisser fortement tendu entre les deux traverses horizontales, commence par étaler la chaîne en y glissant plusieurs fines nervures de feuilles de raphia. Dans ce but, il saisit le peigne, l'attire fortement vers lui ramenant ainsi les fibres impaires de la chaîne en avant, tandis que les fibres paires sont maintenues en place par la tension du métier à tisser et il glisse entre les deux séries, la première nervure de feuille de raphia. (Fig. 4.)

Pour y placer la seconde, il faut faire passer les fils de la série paire en avant des fils de la série impaire en les entrecroisant au-dessus de la première nervure. Dans ce but le tisserand amène le bâton de croisement à la hauteur du peigne, lui imprime un mouvement de rotation de façon à placer la plus grande largeur (4 à 9 *cm*) entre les fils pairs et les fils impairs. Comme ces derniers passent derrière ce bâton, ils sont rejetés en arrière, les fils pairs étant en même temps ramenés en avant. De cette façon, les fils des deux séries s'entrecroisent au-dessus de la première nervure. Le tisserand glisse alors la seconde nervure de feuille de raphia entre les deux séries et l'amène contre la première. Pour y placer la troisième nervure, l'ouvrier repousse le bâton de croisement en haut du métier à tisser, prend le peigne, l'attire à nouveau fortement à lui, ramenant ainsi les fils impairs en avant. Après avoir placé trois nervures, le tisserand étale soigneusement et méthodiquement les fibres de la chaîne, de façon à obtenir un tissu uni et régulier.

Ces nervures forment en réalité les premiers fils de la trame.

Dans la suite du travail, elles sont remplacées par des fibres de raphia peignées et séchées au soleil. La technique du tissage reste la même, mais l'aiguille ou la navette après avoir aidé à faire passer les fils de la trame, sert encore à les descendre ou à les resserrer. Le tisserand lui imprime, après le placement de chaque nouveau fil, un mouvement de haut en bas; tassant par le choc les fibres de la trame. Cette méthode de travail en usage chez les Ipanga, les Batitu, les Bokala, les Yaelima, les Bashilele et probablement chez les Dengese.

Elle différencie notablement de celle qu'emploient les populations qui se servent du métier à tisser avec trapèze de tension et se caractérise par le fait que le métier à tisser est toujours tendu verticalement entre deux traverses fixes.

Sous ce rapport ces différentes populations se distinguent donc de leurs voisins de l'Ouest tout en se rattachant au groupe ethnique des populations qui connaissent le tissage et utilisent l'étoffe en fibres de raphia.

Chez les Bankutshu ou Basongo-Meno du secteur de Kole-Bena Dibele,

les métiers à tisser sont tendus obliquement de façon à former avec le sol un angle de 35 à 45 degrés. (Fig. 5.)

Chez eux, le métier à tisser est attaché d'une part à des pieux fixés dans le sol et liés en haut à une traverse en bois placée sur deux supports hauts de 1.30 à 1.75 m. Toipolo, à Bakoba et à Asenge, nous avons rencontré de véritables établis servant à y fixer les métiers à tisser. Ces établis se trouvaient toujours au milieu du village sous le hangar principal. Ils sont formés par une forte traverse en bois ayant de 10 à 15 cm de diamètre fixée au sol. Dans cette traverse s'encastrent deux par deux et en formant un angle de 90 degrés quatre fortes tiges reliées transversalement à la partie supérieure par une traverse ayant de 5 à 7 cm de diamètre. Les métiers à tisser sont tendus dans ces cadres et se trouvent dans une position oblique formant avec le sol un angle plus ou moins accentué.

Chez ces tribus, le métier proprement dit, se compose encore de deux tiges en bois auxquelles sont fixés les fils de la chaîne. Ces fils, formés de fibres de raphia, sont divisés en deux séries, la première comprenant les fibres paires, la seconde les fibres impaires.

Chaque fil de la seconde série passe par un œillet formé de quatre fibres de raphia. Tous les œillets sont attachés à une tige de bois formant ainsi le peigne du métier à tisser.

Au-dessus du peigne se place une tige de raphia dont la plus grande largeur est de 6 cm la plus petite de 3 cm.

Cette tige est glissée entre les fibres paires et impaires de telle façon que les fibres attachées au peigne passent derrière elle, tandis que toute la série des fibres paires passe devant la tige.

L'aiguille est formée d'une latte en bois de *takula* légèrement arrondie aux deux extrémités. L'une de celle-ci est munie d'une étroite échancrure formant le chas.

Assis sous son métier à tisser, le tisserand commence par étaler la chaîne. Dans ce but, il glisse entre les fils pairs et impairs une fine tige de raphia. Au-dessus de celle-ci vient se placer une deuxième, puis une troisième et parfois une quatrième, toutes séparées l'une de l'autre par la ligne de croisement des fils pairs et des fils impairs de la chaîne.

Après avoir étalé les fils de la chaîne, le tisserand saisit de la main gauche le peigne, l'attire séparant ainsi les fibres paires des fibres impaires, en ramenant ces dernières en avant. Il glisse alors de la main droite l'aiguille entre les deux séries, fixe au chas un fil de la trame et fait passer celui-ci entre les deux séries de fibres de la chaîne en retirant l'aiguille.

Ce premier fil de la trame placé, le tisserand remonte le peigne, l'amène jusqu'à la hauteur de la section de raphia qui sépare les fils pairs des fils impairs, tourne celle-ci de façon à placer sa plus grande largeur — 6 à 9 cm — entre les deux séries de la chaîne.

Comme nous avons signalé plus haut que cette latte est placée entre les deux séries de fils de la chaîne de façon à ce que les fibres paires passent devant, les fibres impaires passent derrière la latte, il se fait que par ce

mouvement les fils impairs sont rejetés en arrière, tandis que les fils pairs sont ramenés en avant.

Le tisserand fait alors passer à nouveau son aiguille entre les deux séries de fibres en dessous du peigne, y attache une seconde fibre de raphia et retire l'aiguille de façon à faire passer le second fil de la trame.

Au placement du troisième fil, il reprend le peigne et procède comme pour le premier fil; le quatrième se place de la même façon que la deuxième, etc.

L'aiguille sert en même temps à tasser les fils de la trame par une simple pression de haut en bas.

De l'ensemble de ce qui précède nous pouvons conclure que les différentes tribus de la région parcourue se divisent au point de vue de l'industrie du tissage, en quatre groupes bien déterminés.

Le premier comprend toutes les populations où le tissage connu jadis a été complètement abandonné. Ce groupe englobe tout le territoire des Bateke, des Banfumungu et une partie de celui des Baboma.

Le second réunit toutes les populations qui se servent du métier à tisser à trapèze de tension et de la méthode spéciale du tissage qui s'y rapporte. Ce groupe comprend les Baboma de l'intérieur, les Mosengere, les Wadia, les Bobaie, les Basakata, les Balesa et les Tumba, les Bakutu et probablement les Bolia.

Le troisième groupe comprend les Ipanga, les Batitu, les Bokala, les Yaelima, les Bashilele, très probablement les Dengese et une partie des Bankutu et des Bakuba. Le trapèze de tension y est inconnu et le métier à tisser est toujours tendu verticalement.

Enfin dans le quatrième groupe nous classons les Bankutshu du secteur de Kole Bena Dibele et une partie des Bakuba. Il se caractérise par la tension oblique du métier à tisser qui est également fixe.

A ce groupe peuvent se rattacher les Baluba et les Basongo, ainsi que les différentes tribus apparentées à cette branche des Bantu.

Il nous paraît même possible pour ne pas dire probable, que la tension oblique du métier à tisser que nous avons observée chez les Bankutshu, les Basongo-Meno du secteur de Bena Dibele-Kole et chez les Bakuba de la région Est de Lodi y a été introduite par suite de l'infiltration de la civilisation ou culture des Baluba-Basongo.

Ce qui semble confirmer cette hypothèse c'est que chez les Bankutshu, Basongo-Meno, Bakuba de la région Est de Lodi, Bena Dibele, Kole, le tissage se fait non seulement de la même façon que chez les Baluba, Basongo, mais que cette industrie occupe dans la vie économie-domestique de toutes ces peuplades la même place prépondérante. Contrairement à ce que nous avons pu observer chez les Ipanga, les Batitu, les Bokala et les Yaelima, où le tissage se réduit aux besoins les plus urgents; chez les Bakuba de l'Est les Bankutshu et les Basongo-Meno, que nous avons visités, ce métier forme une véritable industrie nationale très florissante. Dans tous les villages vous rencontrerez plusieurs tisserands et les tissus y servent non seulement à la confection des vêtements indigènes mais également d'unité monétaire. Le rôle et

la signification spéciale qu'attribuent ces différentes tribus aux tissus en fibres de raphia est un nouveau caractère qui nous permet de les séparer de leurs voisins de l'Ouest et d'en former un groupe distinct. Faut-il y rattacher les Dengese ou convient-il de les classer dans le groupe des Ipanga, Batitu, Yaelima, voilà une question que faute de documents précis il nous est impossible de résoudre à l'heure actuelle. Il nous semble probable que les Dengese se rattachent en grande partie à leurs voisins de l'Ouest, mais il est cependant possible, qu'une partie de cette population ait subi l'influence des voisins de l'Est et ait adapté dans sa technique du tissage, le procédé des Baluba, Basongo.

Les indigènes n'emploient dans la fabrication des tissus que des fibres de raphia dont la récolte et la préparation sont réservées à la famille du tisserand.

La récolte des feuilles de raphia se fait au moment où celles-ci ont atteint leur premier développement normal et qu'elles sont encore accolées au rachis. Les feuilles sont coupées à la base à raison d'une feuille par arbre, réunies en gerbes et transportées au village; l'indigène commence alors immédiatement la dissection.

Les feuilles de raphia sont dépouillées des folioles. Les fibres de raphia sont constituées par l'épiderme supérieur très fin, jaune verdâtre des folioles du palmier. L'indigène réunit les folioles en petites bottes, sectionne au moyen d'un petit couteau l'extrémité supérieure, sans entamer l'épiderme interne, maintient les folioles du pied et les retrousse complètement. (Fig. 6.) Les lanières ainsi obtenues sont battues au moyen d'un maillet en bois ou en ivoire et séparées ensuite en bandes plus ou moins fines suivant le goût du tisserand. Dans la région des Bashilele, nous avons trouvé un peigne servant spécialement à la préparation des fibres de raphia. Celui-ci est formé par une série d'éclats de rotang parallèlement juxtaposés et fixés entre deux petites sections de pétioles de raphia. Ces peignes sont plus spécialement réservés à la préparation des fibres servant à broder les tissus de raphia.

Les fibres préparées sont réunies en bottes et placées dans la hutte, jusqu'à ce que la réserve soit assez importante pour le tissage.

L'indigène prépare d'ordinaire deux, trois ou quatre chaînes sur un métier à tisser. Il procède suivant la méthode décrite antérieurement dans l'étude des métiers à tisser des populations du Lac Léopold II.

Tous les métiers à tisser que nous avons récoltés au cours de notre voyage sont à croisure toile et à technique simple.

Cette technique donne un tissu uni lorsque les fils de la chaîne et ceux de la trame sont de la même couleur.

Lorsqu'une partie de la chaîne est teinte, le tissu sera à dessins linéaires verticaux.

Lorsque seule une partie de la trame est teinte, le tissu est à dessins linéaires horizontaux. Nous avons récolté des tissus à dessins verticaux et horizontaux chez les Mosengere, les Bakutu, les Tumba et chez d'autres tribus de la région du Lac Léopold II.



Fig. 1. Femme Bateke du village de Galiema drapée de tissus en fibres de raphia.

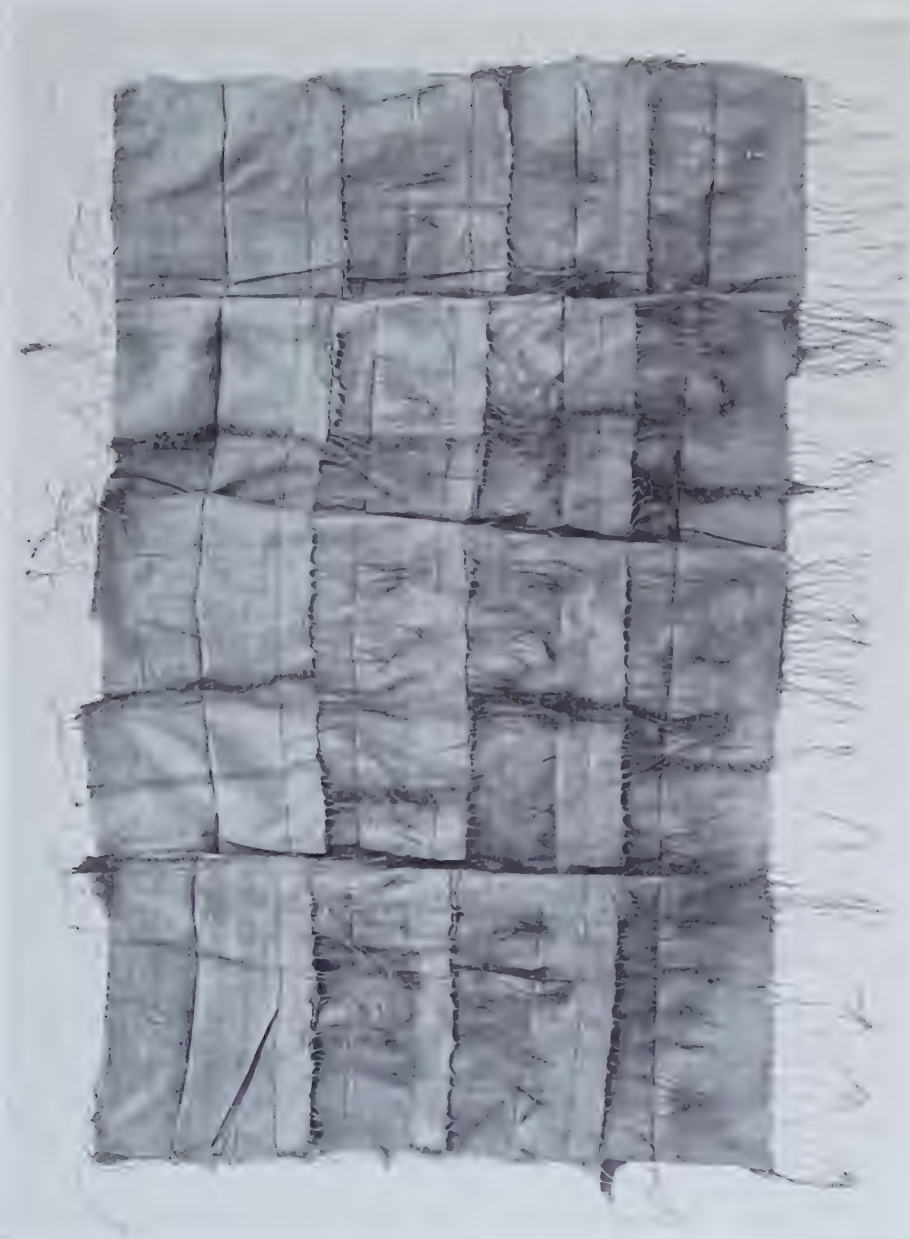


Fig. 2. Grand pagne formé de nombreuses pièces de tissu indigène en fibres de raphia, bordées de fines cordelettes.

Anthropos XXV. — Coll. Mus. Congo Belge.



Fig. 3. Tissage chez les Basakata. Métier à tisser à trapèze de tension attaché à l'une des cloisons de la hutte du tisserand.



Fig. 4. Tisserand Batitu du village de Yembe, installant son métier à tisser.



L'emploi simultané de faisceaux de fibres teintés dans la chaîne et dans la trame produit un tissu à dessins horizontaux et verticaux en partie superposés, semblable au tissu croisure toile à rayures et à carreaux d'Europe.

Deux métiers à tisser récoltés présentent ce caractère spécial.

Ils proviennent des Bakutu, tribu située au nord des Mosengere. Les tissus de cette espèce y sont très en honneur, tandis que les tissus unis y sont très peu estimés.

Interrogés sur la genèse de ces dessins les indigènes nous l'expliquent simplement: «Les tissus étaient, disaient-ils, d'abord toujours de même teinte; mais il arriva que le tisserand, en préparant les fibres de la chaîne, fût obligé d'arrêter pendant quelque temps son travail. Alors les fibres restèrent dans la hutte et la fumée rendit leur couleur plus foncée. Le tisserand n'y prit garde et les employa quand même; acheva la chaîne, tissa l'étoffe et alors nous constatâmes que dans le tissu il y avait une ligne plus foncée! Il arriva aussi que les fibres de la trame n'étaient plus de même couleur et alors encore nous voyons se former dans le tissu une ligne plus foncée! Là où les deux lignes se croisaient, il y avait un point encore plus foncé! Voyant cela nous nous disions: plaçons dans la chaîne des faisceaux de fibres blanches, puis des faisceaux de fibres teintés de *ngula*, puis des faisceaux de fibres teintés de poudre de charbon de bois et faisons en autant dans la trame. Les tisserands le firent et voilà comment ils ont trouvé le *nkisi* de la fabrication de ces étoffes, qui étaient aussi belles que celles que *mbula matari* nous apporte à présent de *na mputu* (de l'Europe).»

Il nous serait impossible d'établir jusqu'à quel point cette explication peut être considérée comme vraie. Pour le faire il faudrait disposer de nombreux documents et de collections datant d'avant la pénétration des étoffes Européennes dans la région. Malheureusement ces précieux documents font à peu près complètement défaut. Cependant certains tissus et même certains métiers à tisser que nous avons récoltés semblent confirmer plus ou moins cette explication de l'origine des tissus à rayures ou à carreaux. Tel est notamment le cas d'un métier à tisser récolté au village de Gomo Erenge tribu des Mosengere. Les faisceaux de la chaîne sans être colorés diffèrent cependant à tel point les uns des autres, qu'après le tissage, le tissu apparaît comme une étoffe à rayures brunes. La différence du teint des faisceaux de la chaîne résulte évidemment d'un séjour plus ou moins prolongé des fibres dans la hutte indigène. Le tisserand n'a nullement songé à tisser une étoffe à rayures en se servant de ces fibres, mais le résultat auquel il est arrivé plutôt par hasard, peut avoir amené d'autres artisans à en appliquer méthodiquement le principe. Ce qui semble en outre confirmer plus ou moins l'explication donnée par les indigènes, c'est que dans les tissus à dessins linéaires que nous possédons actuellement au Musée du Congo Belge, on peut établir une véritable échelle de développement.

Du tissu à dessins linéaires irréguliers, dus aux variations accidentelles de la coloration des fibres de la trame ou de la chaîne du métier à tisser, on passe d'abord aux tissus à dessins linéaires réguliers à deux, puis à trois et même à quatre couleurs. Entre ces tissus et les étoffes à carreaux se placent

les métiers où une ou deux lignes transversales ont été placées au milieu de tissu à rayures.

Cette gradation progressive de développement du tissage à dessins linéaires simples ou croisés, apparaît non seulement dans les différents métiers à tisser que nous possédons actuellement au Musée du Congo Belge, mais il n'est pas sans intérêt de pouvoir constater que les métiers à tisser et les étoffes à dessins perfectionnés, ne se retrouvent que parmi les collections récoltées en ces dernières années; tandis que les étoffes et les métiers à tisser à dessins linéaires simples à deux couleurs, se rencontrent également parmi les objets recueillis aux premiers temps de notre pénétration dans la région. Enfin il convient de remarquer que dans toute la région où nous avons rencontré les tissus à dessins linéaires nous n'avons pas retrouvé jusqu'à présent un seul tissu à dessins tissés, obtenus par ce que nous appelons la technique double, par opposition à la technique simple qui correspond à la croisure toile d'Europe.

Les indigènes ne peuvent donc avoir emprunté l'idée du tissage d'étoffes à dessins linéaires, aux principes de la technique double, puisqu'à l'heure actuelle ils l'ignorent encore.

Ils ne l'ont point copiée de nos étoffes d'importation vu qu'avant notre arrivée ils la connaissaient et l'appliquaient; témoins les tissus et métiers à tisser à dessins linéaires simples, récoltés à la première époque de notre pénétration. Enfin la marche progressive du développement de cette idée apparaît si caractéristique tant dans le perfectionnement de la technique que dans les différentes époques qui y correspondent, que l'explication indigène de l'origine de ces tissus nous apparaît comme très plausible. Nous nous trouvons ici devant une véritable évolution d'un principe ou d'une idée précise. Nous pouvons en poursuivre les différentes phases dans les nombreux métiers à tisser et tissus de notre collection. Ces mêmes documents nous permettent d'en établir au moins pour la région que nous avons visitée, l'aire d'extension et elle y apparaît comme une caractéristique nouvelle, propre à la civilisation des populations qui se servent exclusivement du métier à tisser à trapèze de tension.

Usage des Tissus.

Toutes les populations de la région visitée réservent les tissus en fibres de raphia à la confection de vêtements. Chez certaines tribus elles servent en outre d'objet d'échange ou de monnaie et deviennent en quelque sorte un indice de richesse et une espèce de toise de la situation sociale des indigènes.

Antérieurement nous avons déjà attiré l'attention du lecteur sur le double rôle qu'occupent les tissus dans la vie de certaines populations de la région du Kasai-Lukenie. Nous avons fait remarquer à cette occasion que notamment chez les Bateke et les Banfumungu, les tissus en fibres de raphia, dont la fabrication a complètement disparu de la vie indigène, ont cependant conservé leur double signification.

Il est probable que primitivement dans la région de l'Entre Congo-Kasai, les tissus servaient exclusivement de vêtement et que ce n'est que bien plus tard que les indigènes ont entassé au fond de leurs cachettes, les nombreuses étoffes destinées à former leur dernière parure. Pour augmenter ce trésor

l'indigène échangea les produits de ses cultures et de ses industries contre des étoffes. Le père ou l'oncle céda sa fille ou sa filleule en échange de ballots d'étoffe; l'artisan demanda des étoffes en rémunération de son travail et petit à petit les tissus en fibres de raphia devenaient une véritable monnaie et formaient la base de la fortune individuelle.

Actuellement encore (1913—1914) les tissus d'importation ont une signification analogue. Comme jadis, les Bateke et les Banfumungu échangent les produits de leurs industries contre des étoffes d'importation. Là où la rémunération se fait en espèces, l'indigène se hâte de l'échanger contre des tissus. Il ne songe point à thésauriser de grandes sommes, mais il conserve avec un soin jaloux les quelques mètres d'étoffe qu'il peut se procurer. Au jour de sa mort, ses plus proches parents sortiront les étoffes entassées depuis des années; le mort, habillé de sa plus belle toilette, sera enroulé dans ses étoffes de façon à en former un ballot très compact. A l'épaisseur du ballot se mesurera la richesse de décédé et sa situation sociale. Toute sa fortune doit disparaître avec lui!

A Ndolo, village Bateke, situé non loin de Kinshasa, j'eus l'occasion de voir une de ces dépouilles exposée dans la hutte funèbre. Le gigantesque ballot ne mesurait pas moins de 2'78 *m* de diamètre et 2'92 *m* de hauteur. Aux dires des indigènes, il était exclusivement formé d'étoffes d'importation accumulées par le défunt et toutes ces richesses disparaîtront avec lui.

Jadis les tissus en fibres de raphia remplaçaient les étoffes d'importation, car la coutume d'ensevelir les défunts enroulés dans les tissus, date d'une époque bien antérieure à notre arrivée dans cette région! A cette époque le tissage devait être une des industries les plus florissantes de la région et les métiers à tisser devaient se rencontrer dans chaque village.

La majeure partie des tissus était réservée à la dernière toilette.

Les rouleaux de tissus tout neufs, parfois teints de *ngula* étaient soigneusement mis au fond de la cachette et n'en sortaient qu'au décès du propriétaire. Une autre partie était employée à la confection des pagnes.

Ceux-ci étaient et sont encore formés de plusieurs pièces de tissus cousues au moyen de fibres de raphia. Le nombre de pièces qui formaient le pagne dépendait de l'usage et de la situation sociale des indigènes.

Les esclaves ne possédaient en général qu'un pagne réduit, formé de deux et parfois de trois pièces.

Au travail la femme libre se contentait d'un pagne analogue, tandis qu'elle réservait le grand manteau aux jours de fêtes ou de grandes cérémonies.

L'homme portait toujours le pagne plus long. La grande robe du chef de Kapanda ne comprenait pas moins de 42 pièces de tissus indigènes.

En temps ordinaire homme et femme tant chez les Bateke que chez les Banfumungu, attachent le pagne à la ceinture en le laissant retomber librement sur le bas ventre. Chez la femme, ce pagne arrive à peine jusqu'à mi hauteur des cuisses, tandis que chez l'homme, il descend généralement jusqu'aux genoux.

Les grands manteaux des jours de fête traînent parfois jusqu'à terre. Les épaules et les bras restent toujours nus. (Fig. 7.)

Actuellement les étoffes d'importation ont remplacé les tissus indigènes. Le costume des Bateke et des Banfumungu y a gagné en longueur et en largeur, mais en général les indigènes ont conservé la manière spéciale de s'en servir.

Le pagne habituel s'attache à la ceinture, celui des jours de fête arrive le plus souvent jusqu'en dessous des bras et s'attache par un simple nœud refoulé dans l'étoffe.

Les femmes les plus civilisées ne songent même pas à se couvrir les épaules et les bras mais les hommes, en particulier les *capitá*, les messagers et les chefs, n'hésitent pas à s'habiller de vieilles défroques d'Europe et à l'occasion d'adopter la mode de na *mputu* y compris bottines, col, manchettes et chapeau.

Chez les Baboma l'usage des étoffes d'importation est moins généralisée. Elle diminue de plus en plus en remontant la Mfimi, au point que chez les Basakata, les Bobaie, les Tumba, les Wadia, les Bolia et les Mosengere les tissus indigènes prédominent. (Fig. 8.)

Tant que les enfants, garçons et filles n'ont par atteint l'âge de la puberté, ils courent nus; en tant que nous entendons par là qu'ils ne se couvrent en aucune façon les organes génitaux.

Cependant dès sa plus tendre jeunesse, l'enfant et en particulier la fillette porte des ornements; ceinture en perles, colliers, bracelets, etc. mais il n'adopte le pagne que lorsqu'il devient nubile. (Fig. 9.)

La mode ou la manière de s'habiller est uniformément la même chez toutes les tribus riveraines de Lac Léopold II.

Dès que la jeune fille devient nubile elle se ceint les hanches d'une bande d'étoffe indigène large de 40 à 60 *cm* et longue de 1.50 à 3 *m*. Une ceinture en fibres tordues ou en cuir sert à maintenir ce pagne ceinturon en place. C'est à peine qu'elle parvient à couvrir ainsi sa nudité.

Quand elle est enceinte elle ajoute à ce costume primitif un lambeau d'étoffe dont elle se recouvre les seins.

L'homme porte un pagne plus large et plus long; mais son ampleur n'a aucun rapport avec sa situation sociale. Il l'attache également au dessus des hanches au moyen d'une ceinture en cuir ou en corde. Son pagne descend toujours jusqu'en dessous des genoux et arrive le plus souvent jusqu'aux pieds.

Le premier costume des garçons est généralement plus simple. Il doit se contenter dans les premiers temps de l'adolescence d'une simple petite bande large de 7 à 10 *cm* et longue de 40 à 50 *cm*, juste de quoi couvrir sa nudité.

L'enfant attache l'une des extrémités de la petite bande d'étoffe à sa ceinture tandis que l'autre extrémité flotte librement entre les jambes.

Quand les manifestations de la puberté deviennent plus marquées, l'enfant recevra de ses parents un pagne plus large; l'étroite bande primitive sera remplacée par un premier carré d'étoffe auquel s'ajoutera bientôt un second et un troisième carré, au point qu'après quelques mois le jeune homme dispose d'un grand pagne. En même temps les ornements, anneaux, bracelets, colliers et jambières qui forment l'apanage et le bonheur de la première enfance

disparaissent. Plus tard l'homme y revient et en particulier les notables semblent y attacher une réelle importance.

Ce fait si simple en apparence, nous semble d'une signification très importante.

La coïncidence de l'époque de la puberté et de l'emploi du premier vêtement, l'usage d'un pagne qui grandit à partir de l'arrivée à l'âge nubile chez l'homme, tandis que la fillette adopte dès les premières manifestations de la puberté, le pagne-ceinture traditionnel de son sexe, sont autant de faits qui nous permettent de supposer qu'au moins chez ces différentes populations, l'emploi des étoffes comme vêtement est dû à une cause morale, au sentiment de pudeur, au besoin que ressentent ces primitifs de cacher leur nudité aussitôt qu'ils atteignent l'âge de la puberté.

J'ai eu l'occasion d'observer le même fait chez les diverses tribus situées à l'Est des Balesa notamment chez les Ipanga, les Batitu, les Bokala et les Yaelima. Les enfants tant les garçons que les filles n'y portent aucun vêtement avant l'âge adulte, mais dès la première enfance ils s'ornent le cou, la ceinture, les jambes et les bras d'anneaux, perles et colliers. La chose est particulièrement caractéristique pour les filles. J'ai vu des fillettes de deux et même d'un an, chargées de colliers en perles, les bras et les jambes entourés de tant d'anneaux en cuivre que les petites créatures en souffraient réellement.

Les garçons portent généralement moins d'ornements, il m'est même arrivé d'en trouver qui n'en avaient pas du tout. Ces cas sont cependant excessivement rares et dénotent de la part des parents une situation financière peu brillante. Le degré de dignité sociale et l'importance de la fortune des parents peuvent en effet se déduire des ornements de leurs enfants et en particulier de ceux de leurs petites filles. Au plus celles-ci sont chargées de perles, de bracelets et de jambières au plus riches seront les parents. Arrivé à l'âge adulte, le jeune homme abandonne ses ornements pour adopter le pagne de la tribu, tandis que la fille garde ses bijoux et y ajoute de quoi couvrir ou cacher sa nudité. Cependant quelques temps avant d'atteindre l'âge nubile les filles cherchent instinctivement peut-être à dissimuler, à cacher leur nudité. Elles laisseront flotter librement les bouts des cordes qui servent à nouer leurs ceintures et parfois elles y fixeront une petite et étroite bande d'étoffe indigène. (Fig. 9.)

Ce premier costume de la future femme est si réduit, que l'on peut à peine lui donner ce nom, mais il montre clairement que déjà à cet âge, même sans être nubiles, les jeunes filles sentent le besoin de se soustraire jusqu'à un certain point, aux regards indiscrets des adultes.

Cependant ce n'est qu'à l'époque où se produisent les premières manifestations de la puberté, qu'elles adoptent définitivement le costume traditionnel de la tribu.

Rien n'est plus intéressant que de voir ces fières beautés Batitu et Ipanga dans leur costume tout simple et élémentaire.

Une bande d'étoffe en fibres de raphia large de 4 à 10 *cm* et longue 30 à 50 *cm* est fixée à l'une des ceintures, passée entre les jambes et retenue en place par la pression des fesses. Une seconde bande plus large et plus

longue est fixée à gauche et à droite à la ceinture au dessus des hanches et passe en dessous des fesses. Les élégantes ont soin d'orner les deux extrémités qui passent au dessus des hanches d'une houppe ou petite frange de fibres de raphia. (Fig. 10.)

L'homme ne se contente pas de si peu. Son pagne est formé de plusieurs tissus en fibres de raphia cousus les uns aux autres formant une bande de 30 à 70 *cm* de large et dont la longueur varie entre 1.50 *m* et 3 *m*. Il l'attache à la ceinture et en recouvre le corps depuis les hanches jusqu'aux genoux.

Le costume de la femme Yaelima et Bokala ne diffère de celui des Batitu que par la largeur de l'étoffe. Celle-ci est légèrement plus grande et sans cependant atteindre plus du double. La manière de fixer les deux bandes est identique et la mode féminine est la même d'Oshwe à Bumbuli.

Nous voyons ainsi combien les populations situées à l'Est des Balesa, si distinguent sous le rapport de l'habillement des tribus Mosengere-Basakata. Alors que toutes les populations de la Fimi-Lac Léopold II et Lukénie, semblent appartenir à un même groupe ethnique, dont la caractéristique serait la fabrication des étoffes en fibres de raphia et leur emploi comme vêtement, elles se divisent cependant en deux grandes sections. L'une comprend les indigènes de race Mosengere-Basakata; l'autre les familles d'origine Batitu-Yaelima.

Chez les premiers nous trouvons le tissage à trapèze de tension, le pagne ceinturon entourant tant chez l'homme que chez la femme toute la taille et l'étoffe plastron portée par la femme à certaines époques spéciales de la vie.

Chez les seconds au contraire nous ne rencontrons que le tissage vertical et fixe, le costume particulier de la femme formé de deux pièces distinctes, la façon spéciale de les attacher à la ceinture et le large pagne ceinturon porté uniquement par les hommes.

La limite Est de cette dernière zone ethnique ne peut être déterminée avec certitude.

Englobe-t-elle la région de Dekese, ou n'en comprend elle qu'une partie? Nous ne pourrions le dire.

Au delà de ce territoire, s'étend une nouvelle zone qui diffère complètement de celle des Batitu-Yaelima.

Chez les Basongo-Meno, les Bakuba et les Bankutshu de la région de Bena Dibele-Kole, l'enfant ne porte aucune étoffe tant qu'il n'est pas adulte.

Les ornements, colliers, bracelets en perles, en cuivre ou en laiton et d'autres objets de parure sont particulièrement réservés aux fillettes. Bien rares sont les enfants mâles qui s'en servent.

Aux premières manifestations de la puberté la jeune fille adopte le grand pagne ceinture traditionnel. Aux grands jours elle s'enveloppera dans le pagne manteau dont la longueur et l'ampleur dépendent de sa situation économique.

L'homme porte le pagne des Longomo-Yaelima, bordé ou non de franges.

Nous nous trouvons ainsi dans une troisième zone ethnique caractérisée par l'existence du tissage à tension oblique et l'emploi du pagne ceinturon par tous les adultes. (Fig. 11.)

Il convient cependant de signaler que dans cette même zone, il nous est arrivé de rencontrer un costume qui ne ressemblait en rien à ce que nous venons de décrire.

Ce fût à Pania Dibele, village Basongo-Meno, situé à quelques kilomètres du poste de Bena-Dibele. Deux femmes venues du N. E. (d'après les déclarations de leur mari) portaient devant et derrière deux fortes floches de fibres de raphia teintées de noir. Ce fût la première et unique fois, que j'eus l'occasion de voir ce costume spécial. A toutes mes demandes, concernant l'origine de ce costume tout particulier, de son usage et de sa répartition, les indigènes me répondirent invariablement: n'est ce pas le costume de leur race? Portons-nous ce costume? (Fig. 12.)

Ce fait ne peut évidemment avoir aucune influence sur les conclusions générales de ce chapitre. Il nous montre simplement combien l'indigène, transporté au milieu d'un nouveau groupement ethnique, tend cependant à conserver le costume de sa tribu et ne l'abandonnera qu'après un séjour bien prolongé dans son nouveau milieu.

Dans la région de Bena Dibele-Kole le tissu en fibres de raphia, le *madiba* indigène, sert non seulement à la confection des pagnes, mais est également employé comme monnaie. Chaque pièce doit avoir de 55 à 65 *cm* de haut sur 35 à 40 *cm* de large. Ces pièces servent d'unité monétaire et interviennent dans toutes les transactions commerciales (1913—1914).

Il serait cependant très difficile d'établir la valeur réelle d'une pièce d'étoffe en fibres de raphia. Celle-ci varie suivant les circonstances et les lieux. Là où les étoffes d'importation pénètrent facilement, les indigènes ne s'en servent plus que pour exprimer la valeur des marchandises. Telle chose vaut autant de *madiba* telle autre autant, mais ce paiement se fait le plus souvent en numéraire.

La signification spéciale que les indigènes de la région de Bena Dibele rattachent à l'étoffe en fibres de raphia et le rôle particulier que les *madiba* jouent dans la vie économique de ces indigènes, sont deux faits qui distinguent et séparent encore plus nettement ces populations de leurs voisins de l'Ouest.

Nous y trouvons en même temps l'explication de l'importance et du grand développement de l'industrie du tissage dans toute cette région.

En arrivant de l'Ouest dans les villages des Basongo-Meno et Bankutu, du secteur de Bena Dibele-Kole, on est tout surpris de rencontrer dans chaque village des installations de tissage, établies au milieu de l'agglomération. Les tisserands de cette région y sont tout aussi estimés et respectés que les forgerons des Mosengere, Basakata et le tissage occupe chez les premiers la place que la métallurgie occupe dans la vie économique des populations de l'Ouest.

Si nous reportons sur la carte les conclusions générales de l'usage et l'emploi des tissus indigènes, nous distinguerions nettement quatre zones.

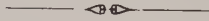
La première comprend tout le territoire des Bateke-Banfumungu-Baboma. Elle se caractérise par la rareté des tissus en fibres de raphia. Les quelques pagnes que l'on y retrouve encore sont faits de nombreuses pièces de tissus. Chaque bande est bordée de longues et fines franges. Dans leur ensemble

ces pagnes ressemblent beaucoup à une grande draperie très ornementée. Jadis les tissus y servaient de monnaie.

La seconde région comprend tout le territoire des Mosengere-Basakata-Batete.

La troisième englobe le territoire des Ipanga, Batitu, Bokala, Yaelima.

La quatrième comprend la région des Bena Dibele-Kole, sans que cependant les limites en soient nettement définies.



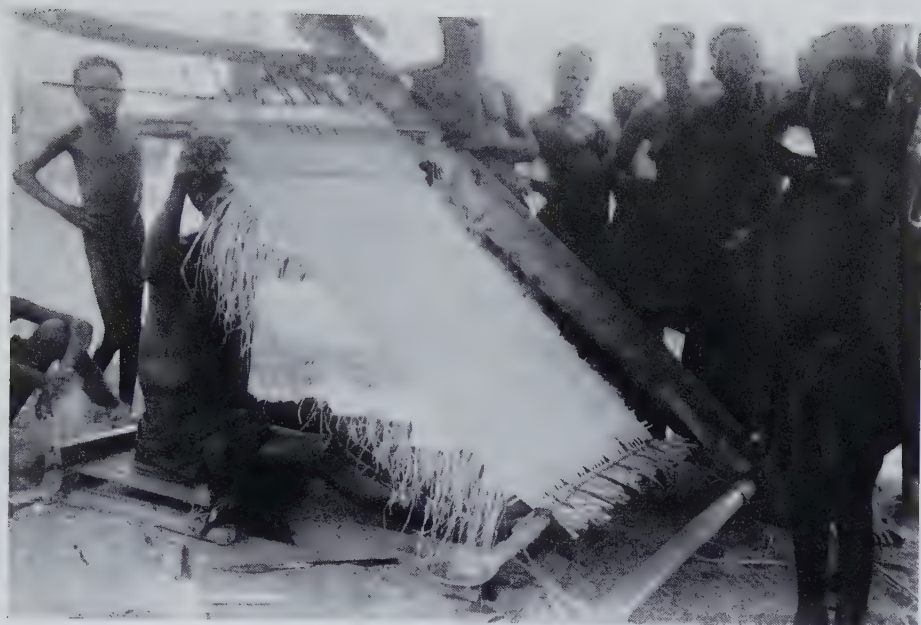


Fig. 5. Tisserand Bankutshu au Basongo Meno au travail sous le hangar public du village.



Fig. 6. Préparation des fibres pour le tissage chez les Bankutshu.



Fig. 7. Banfumungu en grande toilette; seul le chef est drapé de tissus en fibres de raphia.

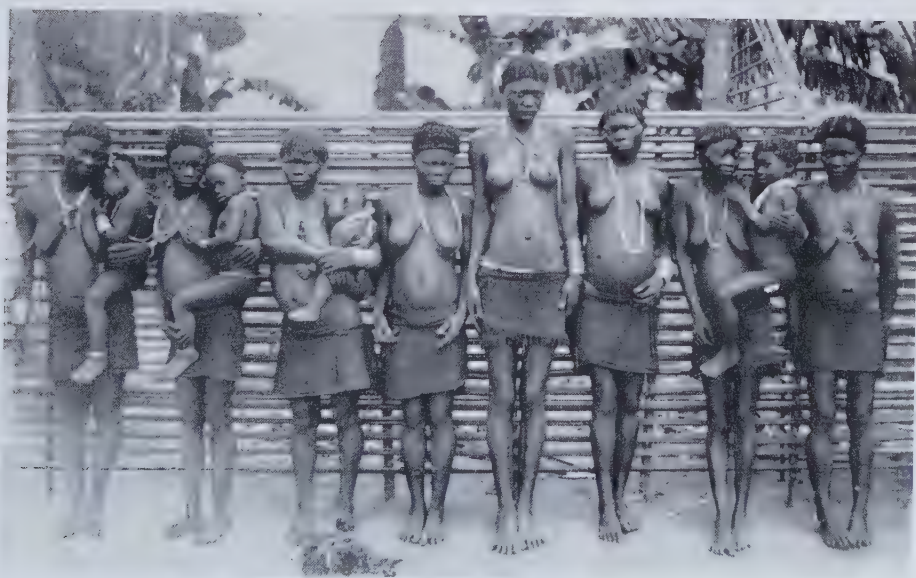


Fig. 8. Femmes Basakata en grande toilette.



Fig. 9. Les enfants sont . . . mais ils s'ornent. Tribu des Batitu.



Fig. 10. Le premier costume de la femme. Tribu des Batitu.



Fig. 11. Costume de l'homme Yaelima.

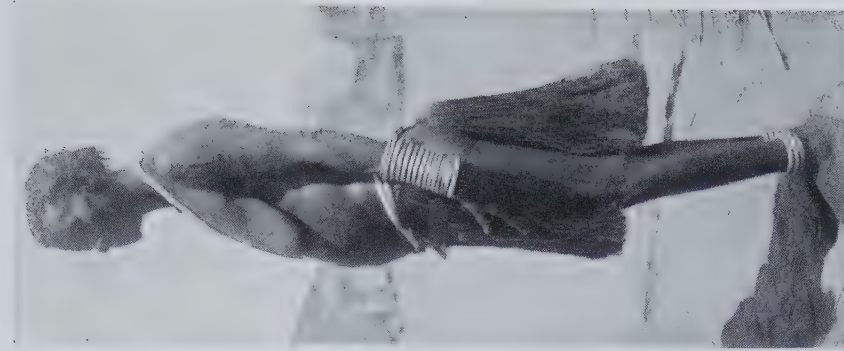


Fig. 12 a et b. Costume spécial des femmes du N. E.



Das meroïtische Sprachproblem.

Von Dr. ERNST ZYHLARZ.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

I. Schrift und Phonetik des Meroïtischen.

1. Zum meroïtischen Schriftsystem.

a) Geschichtliches.

b) Das Schriftsystem.

2. Phonetisches.

a) Meroïtische Charakterlaute.

α) *r* und *q*.

β) *n̄*.

γ) *s* und *š*.

δ) Palatale.

b) Doppelkonsonanz.

c) Nasalierung.

1. Nasalierter Dental.

2. Nasalierter Guttural.

d) Aspiration.

e) Lautassimilation.

f) Lautwechsel.

α) *h* : '.

β) *χ* : *h*.

γ) *m* : *b*.

δ) *n* : *n̄*.

3. Das konsonantische Lautsystem des Meroïtischen.

4. Der Vokalismus.

II. Schlüsselworte und Leitparaphrasen.

A. Namen. (Männer- und Frauennamen.)

B. Titulaturen, Formeln und Deskriptives.

1. Das Namensprädikat *q*.

2. Das Wort für „König“.

3. Die äthiopischen Gesandtentitel.

4. Weitere Titulaturen.

5. Äthiopische Adorationsformeln.

6. Bildbeischriften.

7. Totentexte.

8. Zahlenangaben.

III. Neumaterial.

1. Das Pronomen der ersten Person.

2. Ein Alliterationsbeispiel im Meroïtischen.

3. Die meroïtische Dedikationsinschrift der Äthiopienkammer auf Philä.

IV. Skizze grammatischer Erscheinungen des Meroïtischen.

Ergebnis.

Einleitung.

Wenn in den folgenden Ausführungen der Versuch unternommen wird, ein eindeutiges Bild der grammatischen Struktur des Meroïtischen zu gewinnen, so darf dabei nicht außer acht bleiben, daß das Problem dieser Sprache des alten Äthiopien einerseits zwar notwendigerweise von größter Bedeutung für die Sprachgeschichte des hamitischen Sudan sein muß, da heute auf Meroës Boden durchwegs Bedaue gesprochen wird,

andererseits aber die Verhältnisse für die Aufhellung des über diesem Gebiete der alten Welt lagernden Dunkels recht ungünstig liegen. Zwar ist die Anzahl schriftlicher Denkmäler in der Landessprache des alten Meroë durchaus ansehnlich, allein infolge des Mangels irgendwelcher Bilinguis ergab sich für das Meroitische eine ähnliche Situation scheinbarer Hoffnungslosigkeit, wie sie bis vor kurzem noch für das Etruskische bestanden hat.

Ungeachtet dieses Umstandes hat der englische Ägyptolog GRIFFITH die eigenartige Schrift dieser Sprache, an welcher sich schon BRUGSCH vergeblich herumbemüht hatte, durch Vergleiche ägyptisch-demotischer Götter- und Personennamen sowie demotischer Titulaturen mit ihren meroitisch geschriebenen Parallelen zu entziffern vermocht¹, so daß man nunmehr vorwiegend dem rein sprachlichen Problem gegenübersteht. Einzig die Erfassung des vokalischen Elements in dem graphischen Bilde dieser Sprache bot noch Schwierigkeiten.

Eines der wichtigsten Ersatzhilfsmittel an Stelle einer Bilinguis würde der Besitz einer bekannten modernen und dem Meroitischen verwandten Sprache der Gegenwart darstellen, und so wurde bald das Bedäuye, bald das Nubische zum Vergleich herangezogen; ersteres weil es die gegenwärtig auf dem Boden des alten Äthiopien gesprochene Sprache ist, letzteres weil man durch den Gebrauch der geographischen Bezeichnung für die britische Sudanprovinz „Nubia“ sich daran gewöhnt hatte, alles, was in deren Bereich fiel, ob alt, ob jung, gleicherweise als „nubisch“ zu bezeichnen, obwohl man als nubisch sicher nur das ansehen und bezeichnen darf, was mit dem Volke der Nubier zusammenhängt, welche bekanntlich das dem eigentlichen Äthiopien gegenüberliegende linke Nilufer innehatten und heute noch innehaben. Auch deren alte Sprache steht inzwischen außerdem zur Disposition², so daß Beziehungen zu altem oder modernem Nubisch heute leichthin konstaterbar geworden sind. Ein Zeitraum von zirka 400 Jahren liegt zwischen der letzten Abfassung eines meroitisch geschriebenen Graffitos und dem ältesten Auftreten eines nubisch abgefaßten Graffitos in griechischen Charakteren, wenigstens was den Nordsudan betrifft. Im südlichen Teile, im eigentlichen Meroë jedoch scheinen im Bereiche des seit der Mitte des 4. Jahrhunderts bestehenden Invasionskönigreiches von Soba beide Sprachen, die alte, einheimische, meroitische sowohl als auch die der nubischen „Freunde“ noch viel später nebeneinander bestanden haben³.

Den Mangel einer Bilinguis als sicherer Basis für die Erforschung der meroitischen Sprache suchte GRIFFITH durch emsigen Vergleich von sichtlich zu demotisch-ägyptischen Votivaufschriften — speziell in den Tempelanlagen von Philä — vorzufindenden äthiopischen Parallelen auszugleichen. Außerdem ist es ihm gelungen, durch Vergleich von zirka 200 überkommenen Toteninschriften älterer und jüngerer Redaktion den Tenor der glücklicherweise im Gesamtinhalt nicht wesentlich variierenden Formeln dem Verständnisse zuzuführen⁴. Weitere vergleichende Studien führten teils zur Befestigung, teils zur Erweiterung des Beobachtungsmaterials⁵. Inzwischen ward das Material halbwegs sicherer Nominal- und Verbalformen von dem bekannten Afrikanisten MEINHOF einer linguistischen Überprüfung unterzogen, worauf derselbe zu dem Schlusse kam, daß das Meroitische eine Hamitensprache altertümlichen Baues sein müsse⁶.

Bevor nun im Vorliegenden an eine Weiterung des bisher Vorhandenen gegangen werden kann, wird es sich empfehlen, letzteres neuerlich zusammenzufassen, um den Überblick über bereits Gesichtetes nicht zu verlieren.

¹ GRIFFITH, The Meroitic inscriptions of Shablûl and Karanög. Philadelphia 1911.

² ZYHLARZ, Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelalter [Abh. d. D. M. G., 1928, XVIII/1].

³ Vgl. LEPSIUS, Denkmäler, Abt. VI, Nr. 58.

⁴ GRIFFITH, Meroitic inscriptions [Archeological Survey of Egypt, XX, Mem.].

⁵ GRIFFITH, Meroitic studies [fortlaufend im Journal of Egyptian archeology 1916, 1917 u. w.].

⁶ MEINHOF, Die Sprache von Meroë [Zeitschr. f. Eingebornensprachen, XII, Heft 1].

I. Schrift und Phonetik des Meroitischen.

1. Zum meroitischen Schriftsystem.

a) Geschichtliches.

Die überraschend erfolgreiche Ausgrabungstätigkeit der Harvard-Boston-Expedition auf dem Boden des alten Äthiopien in den Jahren 1916 bis 1923 unter S. A. REISNER hat durch systematische Untersuchung der alten Königsgräber in den Nekropolen von Nuri, Gebel Barkal und Begerawīye die chronologischen Umrisse der politischen Geschichte dieses Landes zutage gefördert, und zwar vom Beginn des selbständigen Königreichs von Napata unter *Kšt* (Aussprache etwa *Kšēt*) an bis zum Untergang des Südreiches von Meroë, also für einen Zeitraum von 750 v. Chr. bis zirka 355 n. Chr. ⁷.

Die Literatursprache dieser Länder war von Anfang an das Ägyptische, und zwar allein herrschend, während die nationale Landessprache ausschließlich illiterat blieb. An diesem Zustande änderte sich nichts, solange Napata mit seiner ägyptisch eingestellten Priesterschaft des „Amon vom heiligen Berge“ die politische Dominante darstellte. Das letzte Jahrhundert dieser Periode bis zur ersten Spaltung des Reiches (308 v. Chr.) ist politisch durch wachsende Präpotenz der südlichen Residenzstadt Meroë gekennzeichnet. Die ägyptischen Äthiopienurkunden dieser Zeit, also von *Harsiotef* (397—362) bis zu *Nstsn* (328—308), zeigen gegenüber den älteren Urkunden einen starken Rückgang der literatursprachlichen Tradition des Ägyptischen; sie sind in der Art eines äthiopisch frisierten Neuägyptisch abgefaßt. Das Neuägyptische bildete eben Handels- und Verkehrssprache und die lokalen Bedingungen für Repristination der alten Literatursprache, wie sie für Ägypten historisch gegeben waren, fehlten naturgemäß in Äthiopien, also daß die alten Sprachtraditionen der Tempel wahrscheinlich sukzessive und unmerklich von neuägyptischem Sprachgebrauch überwuchert worden waren, und zwar von dem Neuägyptisch wie es ägyptisch gebildeten Äthiopiern, die in ihrer nationalen Sprache dachten, geläufig war. Daß unter diesen Umständen eine ägyptische Urkunde in Äthiopien sprachlich ein wesentlich anderes Bild zeigen mußte als eine von Ägyptern verfaßte, liegt selbstredend auf der Hand ⁸.

Vor Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts verlegt REISNER die Erfindung der sogenannten meroitischen Kursive ⁹, einer vereinfachten,

⁷ Cf. REISNER, The Meroitic kingdom of Ethiopia [Journal of Egyptian archeology 1923 (S. 34—77 und 157—160)].

⁸ Was äthiopisch-ägyptische Urkunden angeht, sind wir bloß auf Lapidartexte angewiesen. Papyri aus Äthiopien fehlen gänzlich. Daß man aber in Äthiopien nicht nur zum Staunen „dunkelhäutiger Untertanen“, wie MAX MÜLLER glaubte [„Äthiopien“ A. O., Jahrgang VI, Heft 2, S. 25], Hieroglyphen schrieb, sondern daß eine regelrecht geschulte schreibkundige Bevölkerungsschicht vorhanden war, beweisen widerspruchlos die aus der Kursive rekonstruierten Hieroglyphenformen, z. B. bei *Nstsn*: $\Sigma = \text{A}$ $\angle = \text{E}$ $\text{X} = \frac{\text{H}}{\text{A}}$ $\text{N} = \text{A}$ u. a. m. Gab es aber eine Kursive im Lande, dann waren auch literarisch Gebildete vorhanden und die Lapidartexte gehörten nicht nur zum „Bestaunen“, sondern zum Lesen. Ob der Leser hell- oder dunkelhäutig war, blieb sich wirklich gleich.

⁹ Ibid. o., S. 69, Punkt 1.

aus dem Demotischen Ägyptens herausgearbeiteten Schrift für die Landessprache. Dies würde zeitlich mit der Regierung des tatkräftigen, griechisch gebildeten und unternehmenden Königs *Ergamenes* (zirka 225—200) zusammenfallen, welcher bekanntlich nach der erwähnten ersten Trennung des Nord- und Südreiches wieder beide Länder militärisch unter seiner Herrschaft vereinigte und die seinerzeit allmächtige, präpotente Priesterschaft von Napata kurzerhand erledigte¹⁰.

Von der damaligen Gestalt dieser Kursive besitzen wir keine Belege, da man, wie erwähnt, in Äthiopien auf Lapidartexte angewiesen ist, also mehr als zweihundert Jahre warten muß, bis die meroitische Kursive selber den Rang einer Lapidarschrift erhalten hat.

Ergamenes ebenso wie seine Nachfolger verewigten sich jedoch noch immer in ägyptischer Sprache und Schrift, was kaum der Fall gewesen wäre, wenn der König selbst als Erfinder der nationalen Schrift in Betracht käme. Anregung jedoch, die Landessprache mit einem eigenen Alphabet zum praktischen Gebrauch des Lebens zu schreiben, mag immerhin von diesem über äthiopische Verhältnisse hinaus gebildeten Herrscher ausgegangen sein. Tatsache ist nur, daß in Äthiopien zu *Diodor's* Zeiten die Kunst des Schreibens bereits ganz allgemein und nicht wie in Ägypten auf bestimmte Stände beschränkt war¹¹; desgleichen berichtet *Diodor*, daß man in Äthiopien eine eigene Hieroglyphenschrift besaß, welche, wie wir heute wissen, einfach nichts anderes war, als die zu erwähnter Kursive gehörige Lapidarform der nationalen Schrift, deren Detailunterschiede *Diodor* natürlich nicht vom Ägyptischen zu trennen weiß [cf. cap. 4, *ibid.*]. Diese Lapidarform der nationalen Schrift Äthiopiens¹² war es auch zuerst, welche gleichsam der noch immer herrschenden ägyptischen Schrift dienend zur Seite trat und zur Schreibung einheimischer Namen und Titulaturen verwendet wurde, während der laufende Lapidarkontext nach wie vor ägyptisch blieb. Der erste Äthiopienkönig, dessen Name uns in dieser äthiopischen Hieroglyphenschrift geschrieben überliefert ist, war *Šnkḏ'ḥt'* (zirka 150—125 v. Chr.).

Nicht lange nach diesem kam es zur zweiten politischen Spaltung des Landes und das Nordreich von Napata blieb von zirka 100 v. Chr. an gegenüber Meroë politisch selbständig, ein Zustand, dem erst die Katastrophe vom Jahre 23 v. Chr. ein Ende machte, als das Nordreich unter Regierung der präpotenten *Kandake* vom Gebel Barkal X. durch ein römisches Expeditionsheer unter dem Feldherrn *Petronius* niedergeworfen und Napata zerstört wurde. Die Herrschaft über das von den Römern erledigte Nordreich trat in der Folge der König *Ntkmn'* von Meroë (zirka 15 v. Chr. bis 15 n. Chr.) an, der zum letztenmal die Vereinigung des Nord- und Südreiches vornahm und tatkräftig durchführte.

¹⁰ *Ergamenes* ist laut Datierung zu Dakke Zeitgenosse Ptolemaios IV. Philopator (221—204).

¹¹ *Bibliotheca* III, cap. 3 . . . παρὰ δὲ τοῖς Αἰθίοσιν ἅπαντας τοῖς χρόνοι τοῖς τύποις.

¹² Die meroitische Lapidarschrift unter der Bezeichnung Hieroglyphen in Gegensatz zu dem „Demotisch“ der Kursive zu setzen, ist überflüssig und wäre ebenso wie wenn wir unsere Schreibkursive im Gegensatz zu Druck- oder Steinschrift „Volksschrift“ nennen wollten.

In der Zeit des Königs *Ntkmn*² finden wir die nationale Sprache und Schrift bereits gleichwertig der ägyptischen. Der *p'q'mk*-Tempel von Naga sowie die Amonstempel von Naga und Amara tragen volle Beschriftung in meroitischer Sprache und Hieroglyphenschrift. Auch die Kursive hat in dieser Zeit bereits den Rang einer offiziellen Lapidarschrift erlangt (Archaisch).

Von einer Vernachlässigung der ägyptischen Sprache und Schrift ist unter *Ntkmn*² und seinen Nachfolgern jedoch keine Rede; eher könnte von einem Renaissanceversuch gesprochen werden, zumal sowohl Künstler als auch Sprachkundler der Tempelliteratur aus Ägypten heranberufen worden zu sein scheinen. Ägyptische Texte dieser Zeit weichen in ihrer Durchführung kaum von gleichzeitigen Arbeiten in Ägypten ab. Wenngleich jedoch diese Renaissanceversuche in Äthiopien kaum mehr als temporäre Bedeutung haben konnten, so gilt das natürlich bloß für die Kenntnisse von der sakralen Tempelsprache Ägyptens in Äthiopien. Keineswegs aber kann von einer Vernachlässigung des Ägyptischen überhaupt gesprochen werden. Die zahlreichen in demotischem Ägyptisch abgefaßten Äthiopieninschriften¹³ zu Dakke und speziell Philä beweisen, daß die ägyptische Sprache und Schrift nicht wenigen Äthiopen geläufig gewesen ist, und finden sich ägyptisch abgefaßte Äthiopenaufschriften auch im äußersten Süden (z. B. Naga).

b) Das Schriftsystem.

Über die Geschichte der Entzifferung des einheimischen Schriftsystems von Meroë durch GRIFFITH und SAYCE geben GRIFFITH's „The Meroitic inscriptions of Shablûl and Karanòg“ (Karanòg, Philadelphia 1911, Bd. VI) sowie „Meroë, the city of the Ethiopians“ von GARSTANG, SAYCE und GRIFFITH ausreichende Aufschlüsse, so daß ein näheres Eingehen auf dieselbe an dieser Stelle überflüssig erscheint.

Das System der meroitischen Schrift ist (innerhalb des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts) im Wege der Adaptierung demotischer Kursive Ägyptens an das Lautsystem der äthiopischen Reichs- und Verkehrssprache entstanden. Dreiundzwanzig Lautzeichen genügten dem Äthiopen zur Wiedergabe seiner einheimischen Laute. Die Fülle des graphisch-hypertrophen Zeichenmaterials ägyptischer Kursive, welche einzig und allein in Ägypten historisch daseinsberechtigt erscheint, blieb bei der Adaptierung

¹³ Die demotischen Äthiopeninschriften auf Philä sind keineswegs als ägyptische Reklameillustration zu gewissen Lobpreisungen der Isisheiligtümer daselbst aufzufassen, wie z. B. zu:

iw n-s rs.j.w m hjms xr g.j.w.t-sn

hnt n-s mh.j.t.j.w, imn.t.j.w, isb.t.j.w dnis xr ih.w.t-sn.

„Zu ihr kommen die Bewohner des Südens, beladen mit ihren Gaben;
Zu ihr herauf fahren die Bewohner des Nordens, Westens und Ostens, bepackt mit
ihren Opfergeschenken“ (Philä, Phot. Nr. 339/340).

Sie dienen neben ihrem Zweck als Votivinschriften gleichzeitig als Beweis für den faktischen Vollzug des königlichen etc. Auftrages seitens der Embassadors daselbst und stellen so ein Alibi nicht nur gegenüber der Göttin und ihrer Priesterschaft dar, sondern auch für alle, welche nachher aus Äthiopien nach Philä kamen.

an die meroitischen Sprachbedürfnisse weg. Zum Ersatz der zur Übersicht der Redeteile im Demotischen so wertvollen Ideogramme begnügte man sich in Äthiopien mit der graphischen Worttrennung durch Doppelpunkt¹⁴.

In Lapidartexten wurde die meroitische Kursive zunächst nicht verwendet, sondern man suchte sich — um ein Analogon zu Ägypten zu schaffen — eine dem kursiven Bestand entsprechende Anzahl hieroglyphischer Charaktertypen aus, welche erst allein für Tempelinschriften in Verwendung zu kommen hatte. Bei der Auswahl der Äquivalente war man anfänglich nicht ganz einig, da man zu Meroë in vielen Punkten von dem zur Weiterverbreitung gelangten Hieroglyphenalphabet abwich. Vgl. col. 8 in GRIFFITH'S Palaeographical tables, Karanòg VI, p. 18—19.)

Die hieroglyphischen Äquivalente entsprechen den schriftgeschichtlichen Prototypen der ausgewählten demotischen Zeichen nur ausnahmsweise und mußten bei der Gleichsetzung derselben andere als paläographische Gesichtspunkte maßgebend gewesen sein.

Das meroitische Alphabet besteht aus 17 reinen Konsonantenzeichen. Ihre in den Drucken der Gegenwart konventionell gewordenen Typen aus der Spätkursive sind folgende:

///	y	◁	h
ō	w	z	x
∨	b	///	s
z	p	3	š
3	m	z	k
R	n	13	q
8	ñ	5	t
ω	r	2	d
5	l		

Zu diesen rein konsonantischen Zeichen kommen noch drei Zeichen vokalischer Qualität hinzu, von denen eines eine besondere Anlautform des Vokaleinsatzes besitzt:

92, resp. 9, sowie / und 4

Dazu kommen noch zwei rein graphische Ergänzungszeichen:

15 und ←

Beides t-Laute, deren erstem obiges 9, deren zweitem obiges / inhäriert.

Betreffend den vokalischen Wert dieser Zeichen bedarf es nunmehr aber noch einiger Ausführungen.

Das meroitische Schriftsystem ist dem ägyptisch-demotischen entwachsen. Die demotische Schrift ist so wie die der altägyptischen Vorstufen eine

¹⁴ Also wie im *Ge'ez* vom 5. Jahrh. n. Chr. ab. Zu meroitischer Parallelzeit fungiert in Aksûm jedoch noch der südarabische Vertikalstrich als Worttrenner.

prinzipielle Konsonantenschrift. Zur Bezeichnung der Vokale ist sie nicht vorgeschritten. Dagegen hat das Demotische — im Gegensatz zu seinen älteren Vorläufern — einen Fortschritt in der Vokalbezeichnung voraus: es kann das Vorhandensein eines Vokals durch eine konventionelle mater lectionis andeuten, niemals aber eindeutig graphisch festhalten.

So müßte man also von Rechts wegen a priori annehmen, daß obige meroitische „Vokalbuchstaben“ gar keine solchen sein können, sondern bloß Andeutungszeichen konventioneller Art vorstellen.

Nach der Zufälligkeit der ersten zur Entzifferung gelangten Namen jedoch und ihrem daselbst unterlaufenden Vokalismus hat man die daselbst gewonnenen Werte auch für später konsequent beibehalten. Die beiden ersten vokalischen Lautzeichen transkribiert man im Anlaut *a*, im Inlaut *e*; das dritte Zeichen gilt *ē* und das letzte *i*. Überdies gilt bei jedem „unvokalisierten“ Konsonanten *a* als inhärierender Vokal.

Dem ist natürlich nicht so. Eine kleine Liste heute lesbarer Namen und Lehnworte in meroitischer Schrift mit ihren transkribierten Äquivalenten zeigt das zur Genüge.

1. Der Anlautvokal:

𐩦𐩢 = *a* in: 𐩦𐩢𐩣𐩦𐩢 = *amūn* (bab. transkr. *amānī*) „(Gott) Amon“.

= *ī* in: 𐩦𐩢𐩣𐩦 = *īse* „Isis“.

= *o* in: 𐩦𐩢𐩣𐩦 = *hont* „Priester“ (ägypt.).

= *u* in: 𐩦𐩢𐩣𐩦𐩢 = **upūt* „Gesandter“ (ägypt.).

Das Zeichen für den Anlaut kann also verschieden vokalisiert sein.

2. Der Inlautvokal:

𐩦 = vokalschwach in: 𐩦𐩢𐩣𐩦𐩢 = *p-le-mēēše* „General“ (ägypt.).

= *ē* in: 𐩦𐩢𐩣𐩦𐩢𐩢 = *Τεληγλις* (n. loc.).

= *ī* in: 𐩦𐩢𐩣𐩦𐩢𐩢 = *Πριμις* (n. loc.).

= *o* in: 𐩦𐩢𐩣𐩦𐩢𐩢 = *Μερόη* (n. loc.).

𐩠 = *ē* in: 𐩠𐩢𐩣𐩦 = *Ψεντης* (äth. Titel).

= *ī* in: 𐩠𐩢𐩣𐩦𐩢 = *usīre* „Osiris“.

= *ō* in: 𐩠𐩢𐩣𐩦𐩢 = **orōma* „Rom“.

= *ū* in: 𐩠𐩢𐩣𐩦𐩢 = *Pahûm* (n. prop.).

𐩠 = *a* in: 𐩠𐩢𐩣𐩦𐩢 = *Šay* (Insel).

= *i* in: 𐩠𐩢𐩣𐩦𐩢𐩢 = *Παησις* (n. prop.).

Daraus ergibt sich eindeutig und klar, daß die Vokalzeichen des Meroitischen ebensowenig einfärbige Vokale bezeichnen, als es im Demotischen der

Fall ist. Es wäre ja auch verwunderlich, wenn es hätte anders sein sollen. Niemand kann von seinem Lehrer lernen, was diesem selber fremd ist. Allerdings muß aber auch mit einem Fortschritt bei der Übernahme der ägyptischen Kursive für das Meroitische gerechnet werden, zumal ja das ganze adaptierte System der Meroiten einen unzweifelhaften Fortschritt gegenüber der auch im Demotischen noch übergenuß schleppenden ägyptischen Schreibmethode darstellt. Ein Grund für die Festhaltung dreier spezieller Zeichen der Vokal- andeutung muß vorhanden gewesen sein, da ja andernfalls ein Zeichen genügt hätte. Nach dem Vergleichsmaterial könnte man an eine Art von V o k a l- k a t e g o r i e n denken, etwa: dumpf — gedehnt — hell. Solche Unterschiede mögen dabei maßgebend gewesen sein.

Im Hinblick auf die vokalische Polyphonie erschien es angebracht, die Vokale hier nicht einfärbig zu transkribieren wie es bisher üblich gewesen ist, sondern sie durch neutrale Konventionszeichen auszudrücken.

Als solche konventionelle Zeichen dienen im folgenden:

92 und 9 = ^e / = ⁱ 44 = ⁱ

2. Phonetisches.

Alles, was bisher über die Lautverhältnisse der Sprache von Meroë bekannt geworden ist, mußte durch Vergleich indirekten Übermittlungsmaterials, aus dem im Ägyptischen und Griechischen Erhaltenen heraus, erarbeitet werden.

So wichtig und wertvoll nun auch diese Übermittlungsfaktoren für die Schriftentzifferung geworden sind, so erschwert wird naturgemäß die Feststellung des tatsächlichen Lautbestandes des Meroitischen eben durch das Faktum, daß die Laute dieser Sprache mittels eines der Sprache nicht angepaßt gewesenen fremden Schriftsystems zur Anschauung gebracht werden. Mag auch der eine oder andere Laut sich mit den ägyptisch oder griechisch aufscheinenden Äquivalenten gedeckt haben; in gewissen Fällen wird die Wiedergabe sicher nur das ungefähre angenäherte Lautbild markieren. So wird der einerseits klärende Verständnisvermittler zum Haupthindernis für die Feststellung der tatsächlichen Lautverhältnisse.

Trotz dieses nur schwer ausgleichbaren Zwiespaltes zwischen Lautmarke und akustischem Laut ist es dem bekannten Scharfblick GRIFFITH's gelungen, durch aufmerksamen Vergleich meroitischer Schreibungen unter steter Relation mit dem Transkriptionsmaterial den Weg für Rückschlüsse auf besondere lautliche Eigenarten der Sprache freizumachen. So manche phonetische Erkenntnis konnte bereits zur Feststellung gelangen, die sonst unter der Decke einer nivellierenden Lautmarkierung verborgen geblieben wäre.

In der Folge seien die Hauptmomente dieser Art kurz vorgeführt.

a) Meroitische Charakterlaute.

a) r und d.

Das Meroitische besaß, entgegen dem Ausweis ägyptisch-griechischer Transkription, zwei (unterschiedliche) r-Laute, nämlich den durch W wieder-

gegebenen, der bisher anlautend nur schwach belegt ist, sowie den äußerst häufigen Laut λ , welcher sowohl im Anlaut als auch im Inlaut erscheint¹⁵.

Ersterem Laut steht im Ägyptischen konsequent \ominus , resp. \oslash (für jene Zeit gleichwertige graphische Varianten) gegenüber.

Der zweite Laut jedoch wird z. B. in den Ortsnamen:

ⲕⲟⲩⲁⲩⲉⲩ = ägypt. *Mrw(.t)*, griech. *Μερόη*

ⲕⲟⲩⲁⲩⲉⲩ = ägypt. *Prm(.t)*, griech. *Πρῆμς*

in ägyptischer Transkription, ebenso wie in griechischer, mit dem ersteren graphisch gleich behandelt. Dagegen wechselt im Meroitischen selbst das Zeichen in dem bekannten Titel der Königinmutter: ⲕⲟⲩⲁⲩⲉⲩ = ägypt. *knkḳj*, griech. *κωνδάκη* mit der Schreibung *ktk'*. [Cf. u. c) Nasalierung.]

Wer sich das bei REINISCH, *Bedäuye-Sprache*, Lautlehre II B 21 zum niederkuschitischen Laut *ḳ* (Aussprache ähnlich wie *rd*) Bemerkte durchliest, wird dadurch mit um so größerer Bereitwilligkeit GRIFFITH beipflichten, welcher diesem Laut eine der Aussprache *d* ähnliche Färbung geben will.

In vorliegender Studie ist dementsprechend der zweite (angebliche) *r*-Laut durch *ḳ* wiedergegeben.

β) *n*.

Der Laut *n* kommt meroitisch sowohl an- als auch inlautend vor; diese Erscheinung entspricht den altnubischen Lautverhältnissen nicht.

γ) *s* und *š*.

Der Laut *s* wechselt graphisch mit *š*, z. B. im Titel *p'štḳ : p'štḳ* (griech. transkr. *Ψεπτῆς*). Hierzu auch meroit. *ššim't* (e. Titel) gegenüber der ägyptischen Wiedergabe mit *ssmt*. Dem Griechen klang der meroitische Ortsname *Sl'l'* (heute *Šellâl!*) dagegen wie *Tεληλ-ις*, während anderseits der Name *Sm'ti* griechisch mit *Σμῖθις* fixiert erscheint.

δ) Palatale.

Während man sich nach γ) eventuell vorstellen könnte, daß sich unter dem graphischen Bilde des *s-Lautes* gelegentlich ein stimmloser Palatal verbergen mag, weist die Schrift dagegen keinerlei Anzeichen für das Vorhandensein stimmhafter Palatale wie *ḡ* oder *dj* auf, obwohl unter dem ägyptischen Zeichenmaterial genug Ausdrucksmittel für solche vorhanden gewesen wären¹⁶.

b) Doppelkonsonanz.

Hinter einfacher Konsonantenschreibung verbirgt sich im Meroitischen oft Zusammenstoß vokalisch nicht getrennter, gleicher oder assimilierter Konsonanten, z. B. in den Götternamen:

¹⁵ GRIFFITH, Meroitic studies VI. Journal of Egyptian Archeologie, Vol. XV, May 1929, p. 69—72. Für Anlaut-*r* liegt nur in Philä (Mer. inscr. 112) ein Beispiel vor.

¹⁶ Stimmhafte Palatale kennzeichnen das Lautbild des Nubischen. Das Fehlen derselben kennzeichnet dagegen das historische Lautbild des *Bedäuye*, woselbst, abgesehen von dem arabischen Lehnwort, jeder stimmhafte Palatal sekundär und nicht ursprünglich ist.

$\text{'mnpt}^c = *mn\text{-np.t}^c$ „Amon in Napa“

$\text{'mnt}^c = *mn\text{-n.t}^c$ „Amon in Theben“ [ägypt. $nw.(t) = né$].

In den Personennamen:

$Mštrq^3 = *Mš\text{-trq } q^3$ „der edle Maša-taraq“ (Mer. inscr., Nr. 109)

$\text{'šw'yib}^c =$ feminine Form zu mask. 'šw'yibr , also wohl aus der Assimilation $*\text{'šw'yibr-y}^c > \text{'šw'yiby-y}^c$ hervorgegangen. (S. u. A. Namen.)

Demzufolge ist bei Beurteilung des Lautbestandes meroitisches geschriebener Stämme auch stets mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die einfache Schreibung (wie im Ägyptischen und Semitischen) eventuell eine vorhandene Doppelkonsonanz verschleiert.

c) Nasalierung.

Ausländische Wiedergaben äthiopischer Namen und Titel weisen auf das Vorhandensein nasaliertter Konsonanten im Meroitischen hin, deren schriftliche Andeutung des Nasals unterbleibt. Ohne die Beihilfe jener Transkriptionen wäre dieses lautlich gravierende Moment überhaupt nicht sinnfällig geworden.

Beispiele für solche Konsonantennasalierung sind:

1. Nasaliertter Dental.

nd (resp. nt) = graphisch t in:

meroit. 'r'tt^c : ägypt. $Hr\text{-nd-it.f}$ „Horus, welcher seinen Vater schirmt“ = griech. 'Αρενδότης .

„ 'p'sb^c : griech. 'Ψεντης (meroitischer Prinzentitel).

„ 'kth^c : ägypt.  $kthkj$ [L. D. V./47 a, b] = griech. 'ξανδάχη (meroitischer Titel der Königinmutter von Meroë).

$nđ$ = graphisch $đ$ in:

meroit. 'kđk^c = Variante zu dem letztgenannten Titel [GARSTANG, Meroë, Nr. 12 c].

2. Nasaliertter Guttural.

ng = graphisch k in:

meroit. 'Wy'k'iy^c (Name): ägypt. 'W'yky [Thes., Nr. 1027], 'Wjgj^c : 'Wjngj^c [Thes., Nr. 1025 : 1026].

„ 'r'b'tk^c (Name): Hiezu die wechselnde demotische Wiedergabe des Äthiopiennamens 'rbt^c : 'rbtngj [Thes., Nr. 1009].

$nḥ$ = graphisch $ḥ$ in:

meroit. 'rkhrr^c (Name): ägypt. 'rknḥrr . [Cf. GRIFFITH, Meroitic studies in Journal of Egyptian archeology 1916.]

Hiezu die Übernahme des meroitischen Zeichens für $ḥ$ ins Alphabet der altnubischen Literatursprache zur Wiedergabe des Lautes $n̄$!

Daß der äthiopische Schreiber in solchen Fällen nicht sein n zum Ausdruck des Nasals verwendet, wie er es beim Schreiben des ägyptischen

Wortes *hm-ntr* > *hont* (= meroit. 'nt) tut, wird seinen Grund wohl darin haben, daß der Nasal hiebei zu schwach war, um als essentiell für das graphische Wortbild in Betracht zu kommen.

Auf jeden Fall muß aber damit gerechnet werden, daß in den genannten Konsonanten (eventuell auch noch in bisher unbekannten Lautverbindungen) Nasalisierung bestanden haben kann, wenngleich solche deshalb durchaus nicht als allgemeine Regel anzunehmen ist, da auch völliges Fehlen einer solchen genügend belegt erscheint.

d) Aspiration.

Das Meroitische besitzt frikative Gutturale, dagegen kein Ausdrucksmittel für den einfachen *h*-Laut, wie er im späten Ägyptisch unter der Gruppe frikativer Gutturale so dominant geworden war. Dieses Moment mußte im Meroitischen natürlich dann fühlbar werden, wenn ein Lehnwort aus dem Ägyptischen gerade mit einem *h*-Laut versehen war. Gewöhnlich zeigen in solchem Falle die meroitischen Wiedergaben dort, wo der fremde Hauchlaut silbenbildend, also im Anlaut vorkam, die Tendenz, ihn mit dem einfachen Stimmeinsatz 𐩈 [zusammen mit Vokalandeutung: 𐩈𐩣] bezeichnet einfach so zu behandeln, als ob er gar nicht vorhanden wäre, also gleichsam als ob das Wort vokalisiert begänne (ähnlich wie z. B. der Franzose 'aus, 'aben, 'and usw. für die mit *h* beginnenden entsprechenden Worte des Deutschen spricht), wie z. B. in:

meroit. 'nt „Priester“ = ägypt. *hm-ntr* (kopt. 𐩈𐩣𐩢𐩈)

„ 'r „Horus“ = ägypt. *Hr* (kopt. 𐩈𐩣𐩢)

„ 'ty^c „Adai“ (n. l.) = ägypt. *ht-Ty*^c, später 𐩈𐩣𐩢𐩈𐩣𐩢𐩈𐩣𐩢𐩈

Einmal dagegen, und zwar in der Tempelinschrift des Blemmyerkönigs *Hr-mdy^c* zu Talmis [Mer. inscr., Nr. 94, Z. 6], findet sich der ägyptische Gottesname *Ἀρενδωτης* hintereinander im selben Epitheton einmal 'r'tt^c und das anderemal *h'r'tt^c* geschrieben, also ein Versuch, den *h*-Laut, der offenbar mit dem schwachen Stimmeinsatz^c doch zu wenig gekennzeichnet schien, mit dem frikativen Velarlaut *h*¹⁷ anzuzeigen.

SCHÄFER hat das Fehlen eines *h*-Lautes schon in der äthiopischen Königsinschrift des Berliner Museums erkannt (ib. VIII. D₂). Der Name des Königs *Thrq* (688—663 v. Chr.), griech. *Τεαρχώ*, enthält jedoch ein *h*; ebenso der Name *imn-trh-kn*, der Zeit des Königs *isprt* (593—568 v. Chr.); man könnte also denken, daß die Reichssprache Äthiopiens seinerzeit ein *h* besessen, dasselbe aber — wie so manche der bekannten Sprachen — später verflüchtigt hatte. (Vgl. u. f, a.)

e) Lautassimilation.

Wichtig ist die von HESTERMANN¹⁸ und GRIFFITH konstatierte Wandelassimilierung *s + l = t* (graphisch!), z. B. in:

¹⁷ MEINHOF hat vorgeschlagen, das meroitische *h* überhaupt mit dem Zeichen des velaren Reibelautes 𐩈 zu transkribieren [Die Sprache von Meroë, Z].

¹⁸ HESTERMANN, Ein Lautgesetz in den meroitischen Inschriften. *Folia ethnoglossica* 1925/26. MEINHOF vergleicht hiezu Somäli *l + t = s*.

wmnily = **wmnis-ly* „der große *w* des Amon“ [Kar. 47, 72, 75 u. Mer. inscr., 97].

Der Vorgang ist sehr häufig, wenngleich nicht immer durchgeführt¹⁹.

Assimilation an den folgenden Anlaut zeigt auslautendes *q* im Namen *Mx:qđ* [Kar. 124, Z. 5] vor *t'rik* zu *Mx:qđl* [Kar. 78 u. 79]. Hier liegt bestimmt phonetische Wiedergabe des Gehörten vor.

f) Lautwechsel.

a) *h* : *ʕ*.

Erweichung des velaren Reibelautes zu einfachem Stimmeinsatz:

(die Opfergabe:) *hmbł* : *mbl* [Mer. inscr., I, 49].

(Hierzu den historischen Schwund des *h*-Lautes oben *d*!)

β) *x* : *h*.

Graphische Vertauschung dieser beiden Laute ist in jungen Texten häufig beim Worte *mχ* „viel“, welches dann *mḥ* geschrieben erscheint [sehr oft in Karanög (2, 12, 22, 23, 48, 65 u. a.) sowie Shablul (1 u. 16) und Mer. inscr., 137].

γ) *m* : *b*.

Lautwandel dieser Art ist verbürgt im Namen der Stadt Meroë:

m'q'wł : *b'q'wł* (cf. GRIFFITH, Mer. stud. VI. Journ. 1929, p. 71)

desgleichen schon hieroglyphisch-ägyptisch:

[ptol.] *mrw.(t)* : *brw.(t)* [Nstsñ].

Ob historischer Lautwandel vorliegt oder eine lokale Aussprachedifferenz muß dahinstehen.

δ) *n* : *ñ*.

Sichtbarer Wechsel dieser Laute in der Schrift festgehalten:

š-npt : *š-ñpt* [Mer. inscr., Nr. 89 : Nr. 9].

tinnkł : *tinnk* [*k'ñn:qđ*, Z. 40 : Z. 25].

An anderer Stelle zeigt sich deutlich, daß dieser Übergang durch Zusammenstoß von *n* und *i* hervorgerufen wird, z. B.:

'mni : *'mñ* „Amon“ [in *wmnıth*, Mer. inscr., 97, Z. 10].

V-nı : *XXXIV-ñ* [Mer. inscr. 89, Z. 11 : Z. 12].

Hier verrät sich also deutlich der Ursprung des *ñ*-Lautes im Meroitischen aus ursprünglichem *n* unter Einfluß eines benachbarten *i*-Lautes. Man wird daher das *ñ* als einen nicht ursprünglichen Laut der Sprache ansehen dürfen.

3. Das konsonantische Lautsystem des Meroitischen.

Unter Zugrundelegung des bisher Erwähnten läßt sich versuchsweise eine Skizze der direkt und indirekt nachweisbaren Laute des meroitischen Konsonantismus herstellen:

¹⁹ Vor dem Artikel *-l* und *-ł* ist der Übergang Regel. Daneben aber kann auch *s* + *l* bestehen bleiben wie z. B. in *Wš-s-l*, Mer. inscr., 120 u. a. m. Der *s*-Laut des Meroitischen muß irgendwie dental geklungen haben. (Vgl. oben *a*, *γ*.)

	Explosiv	Frikativ	Liquid	Nasal	
				prim.	sek.
Laryngale	ˁ (Stimmeinsatz)				
Velare	<i>q</i>	<i>ħ</i> [<i>*r</i>]			<i>ḥ</i>
Alveolare	<i>k, *g</i>	<i>χ, γ</i>		<i>ñ</i>	
Palatale		<i>š</i>			
Dentale	<i>t</i>	<i>s</i>	<i>d, r, l</i>	<i>n</i>	<i>ḏ, ḑ</i>
Labiale	<i>p, b</i>	<i>w</i>		<i>m</i>	

Der wahre Lautbestand der Sprache war ohne Zweifel größer als es das Schriftbild allein erkennen ließe und da die oben eingeführten Ergänzungslaute nur zufälligen Nebenumständen den Verrat ihres Vorhandenseins verdanken, wird man kaum fehlgehen, einen noch größeren Lautbestand für die gesprochene Sprache vorauszusetzen, als er in vorliegender Liste angesetzt erscheint.

Ein deutlich hervorstechendes Merkmal der Sprache bildet sichtlich der relative Reichtum an Gutturallauten.

4. Der Vokalismus.

Wie schon gelegentlich der Besprechung der meroïtischen Vokalandeutungselemente in der Schrift erwähnt worden ist, bleibt eine Beobachtung vokalischer Lautverhältnisse nahezu gänzlich außer dem Bereiche der Möglichkeit. Außer Vermutungen über den eventuellen Wert der Setzung eines gewissen Vokalandeutungselementes im allgemeinen (vgl. oben, 1 c) und Schlüssen aus gelegentlichen graphischen Varianten läßt sich weiter nichts ermitteln und bleibt der Vokalismus der Sprache ebenso in Dunkel gehüllt wie der des Ägyptischen in seinen älteren Entwicklungsstufen.

Einige wenige Beobachtungserscheinungen an der graphischen Wiedergabe, resp. deren Unterlassung, soweit ein Vokal in Betracht kommt, mögen hier erwähnt werden.

a) Es gibt Fälle, in denen ein Anlautvokal nicht durch die Stimmeinsatzvokalbezeichnung ˁ angedeutet ist, obwohl dessen Dasein anderwärts verbürgt ist. Sichere Beispiele hiefür sind:

mn und *mn*ˁ für ˁ*mn* und ˁ*mn*ˁ „Gott Amon“

*brty*ˁ (Name): griech. *Ἀβρατοῖς*

krꜣr (Titel), demot. ˁ*krr*, doch griech.: ˁ*καρὸν*

Es scheint sich solche Schreibung, ebenso wie die folgende, auf die älteren meroïtischen Texte zu beschränken.

Neben dieser Erscheinung finden sich in älteren Texten Anlautvokale gelegentlich ohne Stimmeinsatzandeutung, also nur mit dem sonst auf Inlautvokale beschränkten Zeichen versehen, ausgedrückt, z. B.:

ˁ*qʿthn* [Mer. inscr., Nr. 75, Z. 15]

ˁ*rʿbʿrʿkʿl* [Mer. inscr., Nr. 51]

ˁ*mʿq* [Akin. Journal 1916, Z. 35]

ˁ*pl*ˁ-*t* [Mer. inscr., Nr. 75, Z. 5]

ˁ*pl*ˁ-*mk*ˁ-*t* [ibid., Z. 6]

ˁ*rhḥ* [Akin. Journal 1916, Z. 13] u. a. m.

Zu solcher einfacher Vokalandeutung dienen, soweit bisher zu beobachten, nur $\dot{\imath}$ und ϵ , nicht aber $\dot{\jmath}$.

b) In Fällen, wo sichtlich an ein Wort mit vokalischem Auslaut ein vokalisches oder mit Vokal anlautendes Affix tritt, erscheint ein -y- zwischen beide eingeschoben, z. B.:

1. vor deiktischem - $\dot{\imath}$:

$\epsilon\dot{\jmath}r\epsilon-y-\dot{\imath}$ „o Osiris!“ [passim]

$q\dot{\jmath}r\epsilon-y-\dot{\imath}$ „König“ (emphat. Subjekt) [Mer. inscr., Nr. 94, Z. 4]

$q\dot{\jmath}r\dot{\imath}-y-\dot{\imath}$ [ibid., Z. 5, sowie die folgenden Titulaturen].

2. vor lokalem - $t\epsilon$:

$P\dot{\imath}lq\dot{\jmath}-y-t\epsilon$ „in Philä befindlich“ [Mer. inscr., Nr. 94, Z. 11, 13]

3. vor Postposition - $\dot{\jmath}$:

$t\epsilon m\epsilon y-y-\dot{\jmath}$ [Mer. inscr., 94, Z. 12]; das Wort lautet $t\epsilon m\epsilon y$, Z. 27, 28.

c) Nicht selten kommt in der Schrift ein Wechsel zwischen dem Gebrauch der unterschiedlichen Vokalbezeichnungen vor; so wechseln gelegentlich $\dot{\imath}$ und ϵ in:

$P\epsilon lq\epsilon : P\dot{\imath}l\epsilon q\epsilon$ „Philä“ [Mer. inscr., 117]

$t\epsilon r\dot{\imath}k\epsilon : t\epsilon r\epsilon k\epsilon$ „väterliche Abstammung o. ä.“

Suffix - $\dot{\imath}$: - $\dot{\jmath}$ [Mer. inscr., 98]

Präfix $\dot{\jmath}\epsilon$: $\dot{\jmath}\dot{\imath}$ - [Kausativ Mer. inscr., 87]

seltener $\dot{\jmath}$ mit ϵ oder $\dot{\imath}$:

$P\dot{\imath}lq\dot{\jmath} : P\dot{\imath}l\epsilon q\epsilon$ „Philä“ [Mer. inscr., 94, Z. 22]

$q\dot{\jmath}r\dot{\jmath} : q\dot{\jmath}r\epsilon$ „König“ [Mer. inscr., 69]

Präfix $p\dot{\jmath}$: $p\dot{\imath}$ - [verbal. Mer. inscr., 130]

Ob sich hinter solchen, vom gewöhnlichen Gebrauch abweichenden Andeutungen wirkliche Aussprachenunterschiede verbergen, muß dahinstehen.

d) Es gibt einzelne Beispiele dafür, daß sich unter der Decke solcher Schreibungsunterschiede tatsächlich ein vokalischer Modulationsvorgang verbergen kann, der sonst nicht ersichtlich werden würde.

In dem Titel: $w\dot{\jmath}mn\dot{\imath}s$ steckt $\dot{\imath}mn\dot{\imath}$ „Amon“. Außerdem gibt es ein Verbum $w\epsilon$ des Opferrituals [Mer. inscr., 137], desgleichen ein Substantiv $w\epsilon$ in den Götterbeinamen $w\epsilon-lrr\dot{\imath}$ und $w\epsilon-t\dot{\imath}y\dot{\imath}\dot{\imath}$, und so scheint $w\dot{\jmath}mn\dot{\imath}s$ in eine regelrechte Genetivverbindung $*w\epsilon-\epsilon mn\dot{\imath}-s$ „der $w\epsilon$ des Amon“ (Priestertitel) auflösbar zu sein und sich unter dem $\dot{\jmath}$ eine Kontraktion zweier vokalischer Laute verborgen zu halten.

Ähnlich dürfte es bei dem Namen $W\dot{\jmath}\dot{\imath}$ „Isis“ stehen. Eine Form $\epsilon\dot{\jmath}\dot{\imath}$ = kopt. ⲛⲉⲉ ist belegt²⁰, und da die Göttin ein Epitheton $w\epsilon-lrr\dot{\imath}$, resp. $w\epsilon-t\dot{\imath}y\dot{\imath}\dot{\imath}$ gelegentlich erhält, könnte der für gewöhnlich $W\dot{\jmath}\dot{\imath}$ oder $W\dot{\jmath}\dot{\imath}\dot{\imath}$ geschriebene Name ein Kompositum aus $w\epsilon$ und $\epsilon\dot{\jmath}\dot{\imath}$ darstellen. Warum dies nicht auch bei Osiris der Fall ist, welcher auch $w\epsilon-lrr\dot{\imath}$ genannt wird, muß unbeantwortet bleiben.

Hierher scheint auch die Erscheinung zu gehören, daß die verbalen Präfixe $\dot{\jmath}\dot{\imath}$ - und $y\dot{\imath}$ - vor dem Kurzverbum $\chi\epsilon$ „gießen o. ä.“ manchmal $\dot{\jmath}\dot{\imath}$ -,

²⁰ Mer. inscr., Nr. 49, Schlußanrufung.

resp. y^3 - geschrieben werden, wie z. B. $*š^3\chi$ [Mer. inscr. 131] und $*y^3\chi$ [ibid., 135]. Es erinnert dies nämlich sofort an eine ganz entsprechende lautliche Erscheinung im modernen Beḍa'ye, wo das Kausativpräfix *se-* oder *ši-* vor einsilbigen Verben *sō-*, resp. *šō-* lautet [REINISCH, Beḍa'ye, § 203 ff.].

Ähnlich dürfte auch die Form w^3pl^c des Verbums pl^c „herauskommen (?)“ ein Präfix mit Vokalausgang tragen [Mer. inscr., 94, Z. 33], der mit einem folgenden Vokal [cf. ipl^c oben!] kontrahiert wäre.

II. Schlüsselworte und Leitparaphrasen.

Es ist nicht im Rahmen des Vorliegenden gelegen und noch weniger beabsichtigt, den Entwicklungsgang der Entzifferung sowie des fortschreitenden Weitertastens in der historischen Aufeinanderfolge der Arbeiten an der Erforschung des meroitischen Schrifttums widerzuspiegeln. In solchem Falle müßte ja sozusagen ab ovo mit den ersten Namensgleichungen sowie den Gründen für und wider deren Annahme und Berechtigung begonnen werden, ein Bemühen, welches durch die entsprechende Vorarbeit GRIFFITH's, bekanntlich des ersten und wirklichen Entzifferers der meroitischen Schrift, höchst überflüssig gemacht wird, zumal solche, welche den Uranfängen meroitischer Entzifferung kritisch nachgehen möchten, alle diesbezüglichen Erkenntnisquellen in besagtem Werke²² eingehend und ausführlich behandelt vorfinden.

Dennoch aber empfiehlt es sich, da bekanntlich Fernerstehende sprachwissenschaftlichen Behandlungen einer Sprache aus verschollenen Perioden der Geschichte, zu der eine sichere Bilinguis fehlt, nicht mit Unrecht etwas skeptisch gegenüberzustehen pflegen, gerade die ersten Gedankengänge und Beobachtungen rekapitulierend und kursorisch einzeln vorzuführen, so daß schließlich auch der Fernerstehende ein Bild über die sachlichen Fundamente der Forschungen auf dem besagten Sprachgebiete vorfinden kann.

Die Forschungsmethoden, resp. die Mittel und Wege zum Verständnis eines Textes in meroitischer Sprache ähneln in etwas den bekanntlich in der Folge so fruchtbringenden Intuitionsgedankengängen des ersten Erforschers der altpersischen Keilinschriften, nämlich GROTEFENDS, welcher prima vista die durch Worttrenner gesonderten Worte eines ihm sprachlich und graphisch fremden Textes nach ihrer Bedeutung rein intuitiv festlegte mit der Behauptung, dies sei ein Name, jenes Wort müsse „König“ heißen, das sei wieder ein Name usw., was sich dann in der Folge als tatsächlich richtig herausgestellt hat.

Auch im Meroitischen erscheinen die Worte durch ein Trennungselement graphisch voneinander abgesondert und Namen von hochstehenden Personen und manchen Göttern sind durch ein ständiges Namensprädikat vielfach deutlich gekennzeichnet, so daß man gegebenenfalls viel sicherer, als es GROTEFEND möglich gewesen war, eine bestimmte Gruppe als einen Namen aus dem Kontext hervorheben kann.

Unterstützend tritt ein nicht genug einzuschätzender Umstand hinzu, daß nämlich die Äthiopier in Philä einen mit Ägypten gemeinsamen Kultrayon besaßen und daselbst alljährlich Delegierte des Königs von Meroë hinkamen, um der Isis, der Hathor, dem Osiris, dem Harendotes usw. periodische und außertourliche Opfer dazubringen und den Kult dieser Götter zu pflegen. So kam es, daß wir über manche Personen aus Äthiopien, ihren Rang und Stand usw. informiert sind, und zwar aus den daselbst in ägyptischer Sprache abgefaßten Denkschriften. Die Gedankengänge jener ägyptischen Notizen, Aufschriften und Berichte sind es auch, welche den in meroitischer Sprache abgefaßten Denkschriften auf Philä zugrunde liegen. Stets wiederkehrende, bald mehr, meist aber wenig variierende Wendungen formelhafter Natur zeigen deutlich, daß die so ganz anders als die Ägypter gearteten Äthiopien lange Zeit bei dem ägyptischen Schreiber in die Schule gegangen waren, ein Umstand, welcher sich natürlich für den Sprachforscher in mancher Hinsicht erleichternd auswirken muß.

²² GRIFFITH, The Meroitic inscriptions of Shablul and Karanòg, Vol. VI. Philadelphia 1911.

Die Zahl der aus Äthiopien bekannten Namen von Personen und Ländern, Städten usw. ist groß und reichen manche bis in die Zeit des ägyptischen Altertums zurück, wenngleich die Mehrzahl der Personennamen — und diese sind es ja fast ausschließlich, welche für sprachliche Untersuchungen in Betracht kommen können — aus der zweiten Hälfte der ägyptischen Neu- und Spätzeit datiert. Diese Namen, deren Träger durchwegs Könige und hohe Würdenträger Äthiopiens sind, erweisen sich zum kleineren Teil noch als echt ägyptisch, z. B.: *Hnsw-ʿir-dj-sw* (**Hensortais*), *P₃-ʿdj-Nb* (**Petenûb*), *Whm-n imn* (**Wehmenamûn*) auf der Äthiopienstele des Louvre, ferner *Hr s₃-it.f* (*Harsiolef*, König, 397—362 v. Chr.) und *B₃w n Qʿš* („Die Macht von Äthiopien“, König, sowie die Namen *T₃-šps.t-wr.t* (**Tšepsewēre*), *P₃-n smn* (**Pas-mûn*), *P₃-n ʿs.t* (**Paēse*), *Hr-wd₃* (**Harwōt*) u. v. a. Zum größeren Teil jedoch stellen sie sich als einheimische und nicht selten theophore Personennamen dar, in denen man bekannten ägyptischen Götternamen, meist Amon, begegnet, während das oder die begleitenden Wortgebilde der Landessprache des Reiches Napata-Meroë angehören. In solchen theophoren Namensformen, speziell wenn sie noch in ägyptischer Schrift wiedergegeben erscheinen, läßt sich nun der Gottesname ohne weiteres isolieren, und was dann übrig bleibt, ist eben meroitisch-äthiopisches Sprachgut. Solche theophore Personennamen sind z. B.:

(König)

(König)

Persönlichkeiten aus der
Regierung des Königs *isprt*
(593—568 v. Chr.)

Um solche äthiopische Namen jedoch sprachwissenschaftlicher Untersuchung zugänglich zu machen, müßte man die Bedeutung oder wenigstens die Natur der den Götternamen begleitenden einheimischen Worte kennen, ob es ein Nomen, ein Adjektivum oder ein Verbum ist, welches hier aussagend an den Gottesnamen gebunden erscheint. In solchem Falle würden theophore Namen wenigstens eine systematische Wortausbeute ergeben.

Hier treten nun die äthiopischen Namensformen, welche nicht mehr ägyptisch, sondern bereits meroitisch geschrieben erscheinen, helfend zur Seite. So lehrt z. B. die meroitische Schreibung des Königsnamens *Ntk-mnⁱ*, daß der Name in ägyptischer Manier den syntaktisch an zweite Stelle gehörigen Gottesnamen respektvoll vorangestellt enthält. Diese Voranstellung, welche für Ägypten ständige Regel ist, war bei den Äthiopen durchaus nicht allgemeine Sitte, sondern zahlreiche theophore Namen zeigen den Gottesnamen in der offenbar syntaktischen Wortfolge des den Personennamen bildenden Komplexes, und zwar auch wenn der Name ägyptisch geschrieben wird. Allein manche Namensbildungen meroitischer Schreibung zeigen den Gottesnamen zu Anfang des Komplexes, wie z. B. *ʿmnⁱ-t^r*, *ʿmnⁱ-šh^t*, *ʿmnⁱ-tnⁱdⁱ* u. a., und nachdem die Sitte der graphischen Voranstellung des


syntaktisch erst später folgenden Gottesnamen selbst in der ägyptisch-äthiopischen Periode nur gezwungen und vorübergehend Eingang bei den Äthiopen gefunden zu haben scheint, ist solche Schreibung in der meroitischen Periode überhaupt nicht mehr vorauszusetzen und bilden theophore Namen aus dieser Zeit, welche den Gottesnamen vorangestellt zeigen, einen Beweis, daß dieser syntaktisch auch an erster Stelle stehend gelesen werden muß. Während also da, wo ein Äthiopenname den Gottesnamen an zweiter oder noch fernerer Stelle zeigt, überhaupt kein Zweifel darüber obwalten kann, daß er auch richtig dorthin gehört, bleibt es nur in ägyptischer Schreibung beim vorangestellten Gottesnamen zweifelhaft, ob er syntaktisch vor- oder nachstehend zu denken ist. Den völligen Beweis jedoch, daß es tatsächlich theophore Meroitenamen mit voranstehendem Gottesnamen gab, liefert der von JUNKER zuerst als meroitisch erkannte Frauenname *Ἀ. αντωσετε* aus dem christlichen Friedhofe von Kertassi²³, dessen Bildung eine völlige Parallele zu dem Frauennamen *ḥmī-šh't* der älteren Meroiten vorstellt.

Wir haben also bei den theophoren Personennamen der Äthiopen mit solchen zu rechnen, in deren syntaktischem Komplex der Gottesname an der Spitze steht, und mit solchen, bei denen derselbe in anderer Verbindung erscheint. Die Betonung dieses Unterschiedes ist deshalb von Wichtigkeit, weil dadurch ein eventueller Schluß auf die Natur der begleitenden Worte des Namenskomplexes gezogen werden kann.

Nur in den seltensten Fällen sind wir heute noch imstande, den Sinn eines äthiopischen Namens zu erraten. Eines jedoch ist mehr als wahrscheinlich, nämlich daß die theophoren Äthiopennamen den ägyptischen Namen nachgebildet und wahrscheinlich in vielen Fällen Übersetzungen analog gebauter ägyptischer Namen darstellen dürften. Ist ja nachweislich das ägyptische Vorbild so stark gewesen, daß vorübergehend sogar die Sitte graphischer Voranstellung des Gottesnamens Platz gegriffen hat. Eine kleine Auswahl äthiopischer Namen, welche nach der Stellung des Gottesnamens darin analogen Bau mit ägyptischen Prototypen vermuten lassen, wird die Gesichtspunkte für ihre Auffassung deutlicher machen.

Ein verständlicher Äthiopenname — weil ägyptisch — nämlich *bꜣw n Q's* „die Macht Äthiopiens“, zeigt, daß es Namen gab, welche Genetivverbindungen darstellten. Wie wir heute bereits wissen und hier vorauszuschicken ist, kennzeichnet sich die reguläre Genetivverbindung des Meroitischen durch ein dem Rektum nachgestelltes -s, während das Regens voransteht.

Einen Namen in einer Genetivverbindung solcher Art, besitzen wir in dem alten Namen *S-ḥmn-s* „der s des Amon“ (Harsijotef-Stele, Z. 94). Was s bedeutet, ist derzeit unbekannt; aber ein Nomen einkonsonantischen Stammes ist es.

²³ JUNKER, Die griechischen Grabsteine Nubiens. Ä. Z., LX, S. 144. Der von JUNKER parallel hiezu ergänzte Name [*Ἀμα*]ραολεῖ (ibid.) würde geradezu wie eine späte Transkription des bekannten Königsnamens  anmuten, und es ist doppelt bedauerlich, daß gerade dieser Name lädiert worden ist.

Ein anderer Äthiopienname ältesten Bestandes, der das genetivische -s nach dem erkennbaren Gottesnamen aufweist, ist der fragmentarische Name ... *imn-s kn* „das ... des Amon ist *kn*“ (Louvre-Stele). Daß *kn* hierselbst als Einzelwort aufzufassen ist, ergibt der Name *imn-trh-kn* desselben Textes. Die Struktur des Namens scheint den bekannten ägyptischen Namensbildungen, wie *mn-k3-Hr* „es dauert der Geist des Horus“, zu entsprechen.

Weitaus überwiegend finden sich jedoch alte Äthiopennamen mit nachstehendem Gottesnamen, z. B.:

<i>irq-imn</i> (Ἐργαμενης)	<i>trr-imn</i>
<i>idyr-imn</i>	<i>tn-imn</i>
<i>kr-Mwt</i>	<i>tn-Bt</i> u. a.

Ägyptische Namen solcher Bildung pflegen in der Regel Verbsätze, wie *wnn-imn* „Amon existiert“, *stp.n-R^c* „erwählt hat *Ri^c*“, zu sein, oder aber es handelt sich um einen Nominalsatz mit vorangestelltem Prädikatsnomen, wie *k3-R^c* „ein Geist ist *Ri^c*“ u. dgl. Wie es sich hiebei jedoch in den Äthiopennamen verhält, ist schwer zu sagen²⁴.

Den ägyptischen Namen mit echtem oder unechtem Nominalsatz bei nachgestelltem Prädikat von der Bildung wie *R^c-htp*, *imn m h3.t* etc. ähneln äthiopische Namensformen wie *imn-isrw* sowie *mnⁱ-tr^c*, *mnⁱ-sh^ct* u. a.

Daß bei den Äthiopennamen tatsächlich mit Angleichung an ägyptische Prototypen zu rechnen ist, legt schließlich noch das Vorhandensein jener typisch ägyptischen Nomenklatur nahe, durch welche der Namensträger zu einer Reinkarnation irgendeines namhaften Vorgängers gestempelt werden soll. SCHÄFER hat nämlich in dem Namen des äthiopischen Königs *P-nh-rr* (zirka 362—342 v. Chr.) den Namen von dessen bekannten Dynastieahnen *P-nhj* (744—710 v. Chr.) als Bestandteil erkannt; damit erhalten wir ein äthiopisches Seitenstück zu den ägyptischen Namensformen, wie *Pjpp-snb* „Phiope ist heil“, *Snfrw-nh* „Sephuris lebt“ u. dgl.

Wie ersichtlich wird, standen für die Komposition äthiopischer Namen nicht weniger Wege offen, als für die ägyptischer Namen. Sprachwissenschaftliche Deutung derselben verbleibt aber bei dem heutigen Stande der Kenntnis des Meroitischen noch allzuviel Bewegungsfreiheit, um eindeutige Erklärung zu liefern. Nur so viel kann bereits gesehen werden, daß die äthiopische Syntax es gestattet hat, dem ägyptischen Satzbau formell zu folgen.

A. Namen (Männer- und Frauennamen).

Große Ausbeute an Personennamen bieten die Grabsteine der Nekropole von Karanög. Nach GRIFFITH's Feststellung erhält man ein sicheres Kenn-

²⁴ Es gibt im Meroitischen Namen folgender Bildung:

lx.id-mni (Mer. inscr., Nr. 101)

tk.id-mni (ibid., Nr. 60)

tny.id-mni (ibid., Nr. 127)

Der erstgenannte (Frauennamen) trägt vor dem Gottesnamen ein Derivat des Adjektivs *lx* „groß“. Entsprechende Derivate bilden die auch sonst sich vorfindenden Stämme *tk* und *tny*. Denkbar wäre nun eine denominative Verbalform als Prädikat zu dem Gottesnamen.

Mit der Möglichkeit der Voranstellung des Verbums im Meroitischen müßte hiernach wohl gerechnet werden.

zeichen für die Bestimmung des Geschlechts eines Namensträgers daselbst durch die meroïtische Angabe der väterlichen, resp. mütterlichen Abkunft; die erstere kennzeichnet sich durch den Wortstamm 'rik', die letztere durch dh'. Damit ist ein sicherer Anhaltspunkt für die Geschlechtszugehörigkeit des Namensträgers gegeben.

In vielen Fällen bietet nun der Name an sich (zumal da dessen etymologische Bedeutung unbekannt ist) gar kein äußeres Unterscheidungsmerkmal, z. B.:

Männernamen:

Whi	[Karanòg 10]
Qiqi	" 17
Tmshid	" 44
Nsir	" 42
Nwkr	" 64
Trstm	" 19, 89
Wnt	" 112
Psilikr	[Shablul 8]
Wkidi	" 15

Frauennamen:

Tm'isl	[Karanòg 9]
Lmks	" 13
T'wn	" 71, 72, 75
r'kili	" 92
M'qn	" 94
M't'mn'sli	" 101
D'kikdis	" 110
Hrmlmks	" 124
Sw	[Shablul 8]

Nicht wenige Männernamen wie z. B. Nxšny' [K. 34], Wy't'y' [K. 68], Msy' [K. 105], Tbih'mny' [K. 114], Tz'y' [S. 1], Šbr'y' [S. 7] etc. tragen ein Element-y' an ihrem Ende, wie gelegentlich, z. B. im obigen Tbih'mny', wo der Gottesname 'mn darin zu stecken scheint, erkennbar wird. Damit allein wäre zwar nicht viel anzufangen; allein, da wir einem Männernamen T'm'y-y' [S. 141] einen Frauennamen T'm'y-kdi-y' [K. 4, 18, 32, 59] gegenübersetzen können, erhalten wir zwei Schlußfolgerungen:

1. Es gibt im Meroïtischen ein Afformativ -y'.
2. Ein Beisatz kdi kennzeichnet die Frau gegenüber dem Mann.

Was nun das fragliche Afformativ -y' betrifft, so findet sich hiezu ein interessantes Moment: Weitaus der größte Teil von Frauennamen trägt solches -y' am Schluß, viel und ungleich häufiger als die Männernamen. Dazu kommt noch, daß der männliche Titel m't' in einem Frauennamen M't'-y' aufscheint [K. 2], wo das -y' also seinerseits diskriminierend fungieren dürfte. Schließlich kommt hiezu die Beobachtung GRIFFITH'S [Mer. inscr., S. 58, Anm. 136, Z. 3], daß ein auslautendes -r Kennzeichen des männlichen Namens sei. Vergleicht man nun Obgesagtes zu den zwei geschlechtlich unterschiedenen Namensträgern Šw'yibr [K. 59] (männlich) gegenüber Šw'yiby' [Mer. inscr.] (weiblich), so wird man eher geneigt sein, sich die feminine Namensform aus der maskulinen unter Antritt eines diskriminierenden -y' gebildet zu denken, wobei das auslautende -r unter Einfluß des nachfolgenden -y mouilliert wird. Zu Šw'yibr gab es also wahrscheinlich ein *Šw'yibr-y' als feminine Namensform.

Diese Feststellung legt nun den vorläufigen Schluß nahe, daß es im Meroïtischen zwei Arten von Femininbildung gab, nämlich Suffix -y' oder Beisatz von kdi.

Es scheint aber noch ein drittes Moment hinzuzukommen. In dem Frauennamen Tqiry' [Mer. inscr., 65] dürfte das unten zur Besprechung ge-

langende Wort *qʿr* „König“ stecken. Eine Bedeutung „die Königin“ wäre als Frauenname naheliegend. In solchem Falle aber wäre noch mit dem Auftreten eines präfigierenden Elementes *t-* im Meroïtischen zur Bildung eines Femininums zu rechnen, so daß also gleich drei formelle Kennzeichnungsmöglichkeiten für den femininen Ausdruck zur Hand wären.

Anmerkung. Es soll hier gleich betont werden, daß sich ganz zufällig im Bilin alle drei Arten der Femininbildung erhalten haben.

1. Das natürliche Geschlecht betont der Beisatz *oʿinā* „Weib, Frau“.

2. Femininsuffix ist *-ī* [REINISCH, § 133] z. B. *žan-ī* „Schwester“ *gidiñ-ī* „Hündin“ u. a. (Suffix *-ī* ist auch demonstrativ).

3. In alter Zeit gab es daselbst ein feminines Präfix *t-* wie bei *aderā* „Herr“, fem. *t-ederā* „Herrin“.

4. Um den Zufall noch frappanter zu machen, besitzt das Bilin auch noch Formen mit doppelter Femininbezeichnung, wie das letztgenannte Beispiel des Meroïtischen z. B. *anšīn* „Schwiegervater“, fem. *t-enšīn-ī* „Schwiegermutter“, *eʿer* „Vater“, *t-eʿr-ī* „Vaterschwester“.

B. Titulaturen, Formeln und Deskriptives.

1. Das Namensprädikat *qʿ*.

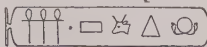
Zahlreiche Namen von Personen sowie Götternamen tragen an ihrem Ende ein Wörtchen *qʿ*, das man gewöhnlich als eine Art Hoheitsprädikat mit „edel“ zu übersetzen pflegt. Auch Vor- und Nachsetzung kommt gelegentlich vor, z. B. *qʿ-Mštrq-qʿ* [königl. Beamter, Mer. inscr., 103], *qʿ-Wyʿk yʿ-qʿ* [Mer. inscr., 89] u. a.

Dieses Epitheton hat sich anscheinend in griechisch geschriebenen Namen wie *Αγγελος-ω* [Chartum, GRIFFITH, Nub. texts etc., p. 127], *Μιχαηλ-ω-λ* [Chartum Nr. 14] erhalten. Nubisch kann hier nicht in Betracht kommen, da *Μχα-ηλιωλ* „der den Michaël Habende“ bedeuten würde.

Dagegen gibt es in Begerawîye [L. D., VI., 55] einen Namen Salomuni-qo, wobei das Zeichen für *q* aus dem Meroïtischen entlehnt ist²⁵. Es handelt sich also sicher um einen Meroïtennamen der Spätzeit (christliche Ära).

Der Zusatz *qʿ* ist nicht jedem Namen zugefügt, sondern es gibt sogar Königsnamen, denen dieses Epitheton fehlt. Auch die meisten Götternamen erscheinen ohne Beisatz. Nur für Isis und Hathor (*Wʿš-qʿ-l*, Mer. inscr., 75, Z. 16, 17, und *t-rʿ-qʿ*, Mer. inscr., 15) ist der Gebrauch belegt.




2 Das Wort für „König“.

In Verbindung mit Königsnamen findet sich häufig ein dem Namen nachgesetztes selbständiges Wort geschrieben: *qʿr*, *qʿrʿ* und *qʿr*, in hieroglyphischen Inschriften miteingeschlossen in die Kartusche des Königsnamens²⁶. Einmal jedoch erscheint dieses Wort im Zusammenhang mit ägyptischen Titulaturworten nämlich [Mer. inscr., 46] in einer speziellen Kartusche eingeschlossen:  = *Nj-SW.T-Bj.T qʿr NHi.w*

²⁵ Cf. ZYHLARZ, a. a. O., Anhang 3 a.

²⁶ Z. B. Mer. inscr., 1 und 3.

„König von Ober- und Unterägypten, ‚Herr‘ der Lebendigen“, wie die Formel nach dem ägyptischen Titulaturbrauch zu ergänzen ist²⁷. Mit Absicht wurde hier die ägyptische Lesung der symbolischen Hieroglyphenschreibung dieser wohlbekannten Titulierungsformel in abweichender Schrift gehalten, da wir nicht wissen, ob nicht die ganze Titulatur meroitisch zu lesen ist, da das mittlere Wort dieser Sprache angehört, ähnlich wie der Japaner konventionelle chinesische Wortzeichen nicht chinesisch, sondern japanisch liest. Hier steht also *qʳ* in der Position eines ägyptischen *nb* = *nēb* „Herr, Herrscher“. Wie der Äthiope den Titel *nj-sw.t-bj.t* (babyl. transkribiert: *in-si-bia*) sowie die *nhj.w* gelesen hat, bleibt verborgen.

Bei dieser Gelegenheit soll auch des ebenfalls in Meroë wohlbekannten ägyptischen Pharaotitels  *pr* gedacht sein, welcher, wie des öfteren in späterer Zeit auch in Ägypten üblich, in Kartusche gesetzt zu werden pflegte. Dieser Titel erscheint in Begerawiye auch phonetisch in ägyptischer Lapidarschrift²⁸, wie:  und  geschrieben, also konkret die Aussprache *n̄p̄p̄o* widerspiegelnd. In dem königlichen Herrschaftsmanifest von Talmis [Mer. inscr., 94, Z. 13 u. 29] scheint dieser Titel in der meroitischen Schreibung *pr* gegeben zu sein. In der Eingangstitulatur wird dagegen der König von Meroë nicht *Pr*, sondern *qʳ* genannt, welche Bezeichnung eben in Meroë die landläufige gewesen ist und daher auch hier wie anderswo dominiert. In besagtem Herrschaftsmanifest von Talmis kommt der Titel *qʳ* einmal in einer Verbindung: *qʳ-lχ* vor, eine Verbindung, welche an die griechische Unterscheidung *βασιλεύς* und *μέγας βασιλεύς* erinnert und für das Beiwort *lχ* eine Bedeutung „groß“ wahrscheinlich macht. Hievon unten.

3. Die äthiopischen Gesandtentitel.

α) Unter den Titulaturen, welche äthiopische Gesandte in Philä auf demotischen Weihinschriften erhalten, wechseln zwei in Verbindung mit dem Namen der Isis, nämlich die Titulatur *p-qrnʾ n ʾs.t* „der *qrnʾ* der Isis²⁹“ und der Titel *p-r(i)t n ʾs.t* „der *rt* der Isis³⁰“. Beide sind Priestertitulaturen, und zwar ist der erste Titel *qrnʾ* nichtägyptisch, sondern äthiopisches Fremdwort, der zweite jedoch: *rt* ägyptisch und bezeichnet ein ausführendes Organ höheren Willens. Nach den in diesen Bezeichnungen enthaltenen Worten war es unschwer, beide Titulaturen auf einmal hintereinander angeführt bei einem äthiopischen Gesandten auf den Darstellungen in der Äthiopienkammer des Isis-tempelhofes auf Philä zu erkennen, wo meroitische Beischriften die einzelnen Personen der Darstellung nach ihrem Range beschreiben. Es ist der *Wš-qʳ Mštrq* [Mer. inscr., 111], der unter den Titeln *qʳʾn Wš-s* und *pʾrit Wš-s* vorgestellt wird.

β) Das Wort *qʳʾn*, eben das Prototyp des Fremdwortes *qrnʾ* im Demotischen, zeigt das bereits bekannte Wort *qʳ* „Herrscher“ mit einem Suffix-*n*,

²⁷ Die Titulatur geht auf den König *Mnhbl* (ca. 45–25 v. Chr.).

²⁸ Cf. BRUGSCH, Ä. Z., 25, S. 1 ff.

²⁹ Z. B. L. D., VI, p. 36, Nr. 10.

³⁰ Cf. Thes., Nr. 1033.

also mit einem Ableitungselement versehen, ein Zeichen, daß es sich um einen mit der Machtfunktion eines q^3r^c Verbundenen handelt.

γ) Das Wort $p'rit^c$ ist im Äthiopischen Fremdwort und daher mit dem Artikel aus dem Ägyptischen hinübergenommen worden.

δ) Was aber die gebotene Wiedergabe erst fruchtbar macht, ist die Tatsache, daß hier zwei Genetivverbindungen des Meroitischen vorliegen und so nach klar wird, daß der indirekten Genetivverbindung (mit n) des Ägyptischen die gleiche Stellung Regens-Rektum im Äthiopischen, resp. Meroitischen entspricht, jedoch mit dem Unterschiede, daß statt eines verbindenden Mittelgliedes das meroitische Rektum ein nachgestelltes $-s$ aufweist.

ε) Dem Titel $p'rit^c$ begegnet man auch sonst allenthalben in meroitischen Texten, bald in obiger Verbindung, bald auch allein. Alleinstehend zeigt das Wort auch die Form $p'rit^c-l$, also mit einem an vielen meroitischen Worten hängenden Affix- l , ohne daß der Wortsinn dadurch tangiert erscheint. Es liegt also dieselbe Erscheinung vor, wie bei den oben besprochenen Namensprädikatsformen $q^3 : q^3-l = \kappa\omega : \kappa\omega-\lambda$, also Determination wie im Altnubischen. Der Titel $p'rit^c-l$, dessen ägyptischer Artikel für den Äthiopen ja Wortbestandteil ist, bedeutet also „der $P'rit^c$ “, genau wie der Ägypter dem äthiopischen qrn^c den Artikel p^3- der eigenen Sprache gibt.

ζ) Ein anderer Äthiopentitel im Demotischen ist der $p-mr-mš^c.t n p^3-mw$ (gespr. $p-le-mēēse m-p-mow$) „der Strategos des Wassers“³¹. Dessen meroitisches Äquivalent ist der $p'lm^3š t^3-l-i-s$ [Mer. inscr., 105]. Daß hier dieselbe Form der Genetivverbindung wie oben vorliegt, zeigt das $-s$ am Schlusse des Rektums. Dieses Wort t^3-l-i muß also dem ägyptischen p^3-mw „das Wasser“ entsprechen. Ein Ostrakon mit vier einheimischen Lebensmittelbezeichnungen des Südländes von Ägypten mit koptischer Übersetzung³² gibt $\epsilon\tau\tau\omega = \mu\omicron\omicron\sigma\tau$, also ein dem obigen t^3 völlig entsprechendes Wort. Nachdem aber oben demotisch $p-mow$ gesagt ist, muß $-li$ der Determination p^3- entsprechen. Eine Determination $-l$ kennen wir bereits und $-li$ müßte dann entweder vokalisch genauer ausgeschrieben sein oder ein verstärkendes Suffix- i tragen.

η) Aus diesem Titel lernen wir also einerseits eine neuerliche Bestätigung für die meroitische Genetivverbindung: Regens — Rektum + s kennen und können dem meroitischen Worte t^3 die Transkription $\epsilon\tau\tau\omega$ mit der Bedeutung „Wasser“ gegenüberstellen³³. Was mit diesem „Wasser“ gemeint ist, liegt auf

³¹ Cf. Thes., 1033.

³² Cf. ERMAN, Nubische Glossen, Ä. Z., 35, S. 108.

³³ Das Wort $t^3 = \epsilon\tau\tau\omega$ „Wasser“ ist der meroitische Ausdruck für diesen Begriff. Das Altnubische besitzt für „Wasser“ zwei Ausdrücke: $\alpha\mu\alpha\kappa$ und $\epsilon\epsilon\epsilon\iota$. Ersteres ist libysch und sicher Entlehnung von den libyschen Urbewohnern des ganzen westlichen Nilufers, in deren Gebiet sich die Nubier festgesetzt hatten, wie noch Eratosthenes berichtet [STRABO, Geograph., cap. 786, Schluß]. Das zweite Wort $\epsilon\epsilon\epsilon\iota$ ist nubisch und entspricht lautlich dem süd-nubischen qdi „Feuchtigkeit, Nässe“; sowie dem neunilnubischen $kussu$ „Fleisch“ ein kordufanisches $kwad^c$ entspricht, so gehört nilnubisches $essi$ zu kordufanubischem qdi . Nun besitzen die süd-nubischen Dialekte von Kordufän ein Wort ote , $otto$ u. ä. für Wasser. Diesem steht weder im Alt- noch Neunilnubischen ein lautlich entsprechendes Äquivalent gegenüber und so liegt es nahe, in diesem Worte qti , ote , $otto$ u. ä. eben jenes meroitische $\epsilon\tau\tau\omega$ zu sehen, welches die

der Hand; es ist der Nil und der „Strategos des Wassers“ ist Kommandant der oder einer Nilflotte.

8) Es gibt außer diesem Strategos noch einen anderen äthiopischen Rangträger, welcher *p'lmš 'd-li-t* [Mer. inscr., 104] oder häufiger *p'lmš 'd-b-li-t* genannt wird und welchen GRIFFITH als Gegenstück zu dem ersten Titelträger stellt; hiernach wäre dasselbe als „Strategos des Landes“ (resp. der „Länder“) aufzufassen, womit man wohl das Richtige trifft³⁴.

ι) Ein Suffix-*b* (-*b*) erscheint im Meroitischen allenthalben in pluralen Zusammenhängen und stellt sicher die Endung des Plurals dar³⁵. Das Wort *p'lmš* erscheint ebenfalls im Plural, und zwar in der Form *p'lmš-l-b* [Mer. inscr., 130, S. 7]. Hält man die beiden Plurale *p'lmš-l-b* und *'d-b-l* einander gegenüber, so erklärt sich die erste Form als indeterminierter Plural eines determinierten Nomens, die zweite dagegen als determinierter Plural eines indeterminierten Nomens³⁶.

α') Was nun die Endung -*t* in *'d-li-t*, resp. *'d-b-li-t* angeht, so liegt hier der bekannte Lautübergang: $s + l = t$ vor (s. o. 2 e) und damit löst sich ein *p'lmš 'd-b-li-t* auf in **p'lmš 'd-b-li-s-l*, also eine regelrechte Genetivkonstruktion mit nachfolgendem Suffixelement -*l*. Diese Endung ist häufig und verbindet sich mit vorangehendem -*s* gern zu -*t*, ebenso wie

Kordufannubier, eventuell deren Überreste nach dem nubischen Erobererstamme, welcher Mitte des vierten nachchristlichen Jahrhunderts auf den Trümmern des Reiches Meroë das nubische Reich von Naga und Sōba errichtet hatte, von den meroitischen Urbewohnern ihres früheren Heimatlandes ebenso entlehnt haben werden, wie die Nordnubier das libysche *aman* von libyschen Urbewohnern des westlichen Nilufers. [Cf. ZYHLARZ, Zur Stellung des Darfurnubischen, W. Z. K. M., 1928.] Was nun das erwähnte Ostrakon betrifft, wo das Wort $\epsilon\tau\omega$ mi koptisch $\mu\sigma\sigma\tau$ „Wasser“ übersetzt wird, so diente dieses, wie ERMAN gleich vermutet hat, praktischen Zwecken. Ein Ägypter koptischer Zunge (das Ostrakon verlegt ERMAN bereits in arabische Zeit, also frühestens Anfang des 8. Jahrhunderts n. Chr.) hatte sich für eine Reise nach dem Süden oder zu sonstigen Verkehrszwecken die landläufigen Ausdrücke für die wichtigsten Lebensmittel notiert, um zur Not doch ein Hilfsmittel gegenüber den Sprachen des Fremdlandes zu haben. Wohin er gereist ist, wissen wir nicht, jedenfalls aber in ein Land, wo man $\epsilon\tau\omega$ für Wasser sagte. Da es eine christliche Kirchenprovinz $\tau\chi\omega\rho\alpha \dot{\iota} \mu\epsilon\sigma\sigma\alpha\sigma\tau\omega$ „das Land der Äthiopen“ nördlich des nubischen Reiches $\alpha\lambda\omega\alpha\iota\alpha$ (Aloa) gab, wird die Reise wohl dahin zu denken sein. Dieses „Land der Äthiopen“ lag an dem rechten Nilufer, das nubische $\kappa\omicron\beta\alpha\tau\iota\alpha$ und $\mu\alpha\kappa\omicron\tau\omicron\rho\iota\alpha$ dagegen an dem linken. Wie man sieht, gibt dieses Ostrakon gar keinen Anlaß, daran mit dem Nubischen herumzuoperieren zumal auch die drei anderen Worte vom Altnubischen abweichen. Zwei davon sind überdies noch im ganzen Süden gangbare Lehnworte aus dem Ägyptischen, die gar keine Beweismöglichkeit in sich tragen.

³⁴ Erstens setzt auch der heutige Bedscha den Nil (*bahâr*) dem Lande (*tū-būr*) gegenüber, ebenso wie der Nubier früher dem $\alpha\mu\alpha\kappa$ (Nil) den Begriff $\kappa\alpha\pi\pi\epsilon$ (Festland) entgegensetzt, genau so wie noch heute. Zweitens existiert ein ägyptisches Wort: *'d > 'd* „das Land am Wüstenrande“, welches erst seit dem mittleren Reich belegt, einen guten Anklang böte. Drittens besitzt das Altnubische ein Wort: $\alpha\alpha\alpha\iota$ „Land“, welches SCHÄFER nicht mit dem heutigen arabischen Lehnworte *ardi* identifizieren möchte und welches eventuell als Lehnwort aus dem Meroitischen gelten könnte.

³⁵ Diese Pluralendung -*b*, -*b* erinnert in erster Linie an die ägyptische Pluralendung -*w*, daneben auch an die Personenpluralklasse auf **be* im Ful, sowie an die Pluralendung -*b* im Wute u. a. m.

³⁶ Genau entsprechend den altnubischen Pluralen auf - $\tau\omicron\tau$ - λ gegenüber - λ - $\tau\omicron\tau$ und - λ - $\tau\omicron\tau$ - λ , je nachdem, ob Nomen oder Pluralsuffixwort determiniert zu denken sind.

sich dazu entsprechend das Suffix-*s* einer Genetivverbindung mit dem determinierenden -*l* zu *t* wandelt. Dementsprechend finden wir auch den determinierten erstbesprochenen Titel: *p'rit' Wšš-tš* [Mer. inscr., 99] analog dem Obigen und *p'lmš 'd-b-lš-t* (= -*lš-s-l*) [Mer. inscr., 89, Z. 9]. Die Endung -*š* dürfte eine ähnliche Modifikation des determinierenden -*l* sein wie *lš* und steht meist als Endsuffix eines einzeln aufgeführten Begriffskomplexes.

β') Einen speziellen Titel besitzt der äthiopische Gesandte Pasmün in seiner demotischen Denkschrift [Thes., 1014, Z. 1], nämlich er heißt daselbst *wpwtj-š n Hrwm'* „großer Gesandter für Rom“³⁷. Diesem Titel begegnen wir in meroitischer Sprache wieder, und zwar [Mer. inscr., 129, Z. 4] in der Form: *p't-lχ 'r'm'-lš-tš-wš*. Das -*tš-wš* (= -*s* + *lš-wš*) steht daselbst in der parallelen Titelaufzählung, deren Ausgang -*lš-wš* lautet. Aus dem ganzen Titel daselbst ergibt sich also die Entsprechung *p't-lχ 'r'm'-lš-s* gegenüber demotischem: *wpwtj-š n Hrwm'* [zu sprechen: **uput-o en Hrōme*]. Neben einem neuerlichen Beleg der bereits bekannten Genetivkonstruktion des Meroitischen ergibt sich hieraus die Gleichung meroitisch *lχ* = ägyptisch *š* [kopt. *o*] „groß“.

4. Weitere Titulaturen.

a) Aus Karanòg, Nr. 15, Z. 5, hat GRIFFITH die Gleichung des meroitischen *'nt Wšš-tš-wš* mit ägyptischem *hm-ntr n 's.t* [**hont en Ese*] „Priester der Isis“ hergestellt. Parallel hiezu stehen die Titel: *'nt mnp-tš* (= **mnp-s-lš*) „Priester des Amen-ōpe“ [Kar., 125, Z. 13, 14] und dessen Plural: *'nt mnp-t'-b* (= **mnp-s-l'-b*) [Kar., 15, Z. 6, 7, 8] sowie: *'nt q'r-š-tš* (= *q'r-š-s-lš*) [Mer. inscr., Z. 13] „Priester des Königs“.

In letzterem Falle erscheint das schon vorher erwähnte Suffix-*š* am Worte *q'r'*, während oben in *'nt mnp-tš* (= -*s-lš*) dasselbe am Determinativ -*l* auftritt. Es handelt sich also wohl um ein eigenes Suffix, dessen Natur vielleicht einer deiktischen Bedeutung entsprach³⁸ und welches dem Worte eine Nuance der syntaktischen Betonung zu geben scheint.

b) Auf Philä [Mer. inscr., 101, Z. 5—7] folgen hintereinander die Isis-titulaturen: *Wšš Pilq'-t'-l Wšš-T'bw'-t'-l*, welche von GRIFFITH als entsprechende Wiedergaben der bekannten Benennung der Isis: *ἡ ἐν τῷ Ἀβάτῳ καὶ ἐν Φιλαίῳ* „die Isis im Abaton und in Philä“ erkannte³⁹. Nachdem *Pilq'* dem ägypt. *p-šw-lq* [kopt. *π-šλακ*] entspricht, muß *T'bw'* die äthiopische Benennung des Abatons von Bigge sein. Beide Ortsnamen tragen ein Suffix-*t'*, welchem in obiger Gleichung die Präposition *ἐν* gegenübersteht. Es handelt sich also um ein lokales Suffix⁴⁰.

³⁷ In diesem Sinne aufzufassen. Pasmün ist nicht „römischer Gesandter“ am Hofe des Königs von Meroë, sondern ein äthiopischer Oberbeamter aus der Kategorie jener, welche als diplomatische Vertreter des Königs fallweise für den Verkehr mit dem Ausland in Betracht kamen, also wohl ihrerseits in dem betreffenden Lande bekannt, sprach- und landeskundig gewesen sein müssen. Nach Diodor muß man sich den Auslandverkehr des persönlich ganz zurückgezogen lebenden Äthiopienkönigs in dieser Weise denken.

³⁸ Dies würde an das Verstärkungssuffix -*š* im Sahō erinnern.

³⁹ GRIFFITH, Mer. inscr., S. 49.

⁴⁰ Dieses lokale -*t'*, dem ein Vokal voranging [cf. o. I, 4 b], hat sein Seitenstück in der lokalen Postposition -*t* und -*d* im Sahō [z. B. *dōdē-t* „in der Stadt“, **arē-d* „in das Haus, im Hause“].

Die beiden Titulaturen *Wš Pilq'-t'-l*, *Wš T'bw'-t'-l* sind also mit „die Isis in Philä“, „die Isis in Bigge“ richtig wiedergegeben und die äthiopischen Parallelen zum ägypt.: *'s.t nb.t Pwłq*, *'s.t nb.t ȝ.t w'b.t* „Isis, die Herrin von Philä, Isis, die Herrin des Abatons“.

5. Äthiopische Adorationsformeln.

Es war Sitte, daß fremde Besucher eines ägyptischen Heiligtums ihren Namen mit oder ohne spezielle Anbetungs- oder Verehrungsformel an bestimmten Stellen der Tempelmauer anscrieben. Zahlreich sind derartige Graffiti allenthalben und aus allen Zeiten auf uns gekommen. Diese Sitte bestand nun selbstredend auch auf Philä.

Der Tenor solcher Adorationsformeln z. B. an die Isis in demotisch-ägyptischer Sprache lautete: *t-wšt' n X.Y. tj m-b'h 's.t š'dt* „die Anbetung des X. Y. befindet sich hier vor Isis in Ewigkeit“.

GRIFFITH hat nun sieben meroïtisch abgefaßte Adorationsformeln längeren und kürzeren Inhalts, welche an ihrer Spitze das ägyptische Lehnwort *t'włst' = ägypt. t-wšt'* [kopt. τ-ο-ϣ-α-ϣ-τ-ε] „Anbetung, Verehrung“ trugen und nach einem gemeinsamen stereotypen Formelschema gebaut erschienen, als meroïtische Parallelen zu den ägyptischen Adorationsformeln erkannt und ihr Verständnis zu gewinnen gesucht.

Hier soll versucht werden, weiterzukommen.

a) Nicht alle dieser Adorationsformeln stimmen völlig in der sprachlichen Form überein, alle aber tragen *t'włst'* „Anbetung“ an der Spitze. Jene aber, in deren Kontext die Isis genannt ist, zeigen außerdem einen übereinstimmenden Zusatz, gerade so wie die ägyptischen Parallelen. Der Grundtenor ergibt sich in folgender Gestalt: **t'włst' X. Y. y's' Wš-Pilq'-t'-l-nl b'r-wł*.

Der Zusatz *-nl b'r-wł* wechselt mit *-nl-w b'r-wł* und *-nl-w b'r-k'-l* und lautet einmal *-nb't-w y'-b'r-wł*⁴¹.

b) Bei Vergleich der äthiopischen mit der ägyptischen Formel ergibt sich fast mit Evidenz, daß das meroïtische *b'r* dem ägyptischen Ausdruck *tj* „hier (ist)“ entsprechen mag, also wohl ein meroïtisches Verbum vor uns liegt, welches etwa „da sein“ bedeuten wird⁴².

c) Die Zusätze *-nl*, *-nl-w* usw. dagegen korrespondieren, da sie am Namen der Isis hängen, mit dem ägypt. *m-b'h* [kopt. ⲙⲙⲁⲓ] „vor“. Daß das Meroïtische enklitische Postpositionen hatte, geht schon aus dem Gebrauch des Suffixes *-s* beim Genetiv hervor und so haben wir hier sicher eine Konstruktion mit lokalen Postpositionen zum Ausdruck dessen, was das Ägyptische durch *m-b'h* sagen will.

d) Nun fehlt nur noch die Herstellung der Gleichung mit dem ägyptischen *t-wšt' n X. Y.* Von einer genetivischen Verbindung, wie sie aus dem

⁴¹ Vgl. die Texte unten, g, h, i.

⁴² Das Verbum fehlt in den demotischen Adorationen, da eine Nominalsatzkonstruktion mit adverbialen Ausdruck als Prädikat üblich ist. Dagegen heißt es: „Sein Name bleibt hier vor usw.“

Meroïtischen längst bekannt ist, kann hier keine Rede sein, obwohl irgendeine Verbindung mit dem genannten Namen oder Titel des Adoranten bestehen muß, zumal *t'wist?* Subjekt des ganzen Satzes sein müßte, wie die ägyptische Parallele lehrt. Nun aber zeigen sämtliche der sieben Graffiti hinter dem Namen oder Titel des Adoranten ein Wörtchen mit dem gemeinsamen Lautbestand *-š*. Dieses Wort erscheint nach Männernamen, respektive Titeln wie oben: *y'-š*, nach einem durch Suffix-*y'* als weiblich erkennbaren Adoranten zweimal: *tī-š* und einmal nach einem sichtlich ägyptischen männlichen Personennamen *'-š* geschrieben. Aus diesem verschiedenartigen Aussehen des begleitenden Zusatzwortes am Namen etc. heraus drängt sich geradezu unmittelbar der Schluß hervor, daß die ganze Konstruktion wohl subjunkt-verbal zu fassen ist, und daß hier ein mit Personalpräfixen konjugiertes Verbum vor uns liegt, und zwar in der Gestalt, wie wir sie bei den hamito-semitischen Konjugationen gewöhnt sind.

Was die Bedeutung dieses Verbums sein kann, läßt sich annähernd aus der Konstruktion mit dem im Meroïtischen natürlich starren ägyptischen Lehnwort *t'wist?* erraten. Dieses Wort bedurfte, um verbal konstruiert zu werden, natürlich eines Hilfsverbums etwa im Sinne von „tun“, „sagen“ oder ähnlichen. Da wir die Bedeutung genau nicht angeben können, genüge hier im obigen Zusammenhang mit „Verehrung“ der allgemeine Sinn „erweisen“⁴³.

e) Wenn also in obiger Formel *y'-š* mit „welche erweist“ übersetzt wird und *y'*- maskulines Verbalpräfix ist, dann stellt die unter *a* gegebene Variante des Schlußverbums *b'r* „da sein“, nämlich *y'-b'r-wi*, sicher eine analoge Präfixform *y'-b'r* mit einem schon anderwärts begegneten kopulativen Suffix-*wi* [s. o. 3, *β*] dar, welches MEINHOF bereits für ein Derivat des hamitischen Wurzelverbums **wa* „sein“ angesehen hat.

f) Da die Varianten *b'r-wi* und *b'r-k-l* geben, so erklärt sich daraus, daß die Sprache zum Ausdruck der verbalen Handlung sichtlich auch mit kopulativen Elementen arbeitet, ohne daß das handelnde Subjekt am Verbum angedeutet ist. Noch deutlicher wird diese Tatsache bei Heranziehung einer im Verbum sowohl als auch in der wohl dem Verbum entsprechenden lokalen Postposition am Götternamen zu obiger Formel parallelen Sinnvariante: „(Verehrung, welche usw....) *'r-tt T'bw'-t-l' hr-l*.“ Diese Adoration bildet eine Sinnvariante der anderen. Hier sieht man erstens ein unflektiertes Verbum mit dem bereits bekannten Suffix-*l*, zweitens erhält man eine weitere Postposition *-l'* lokaler Natur und drittens ein wohl dem obigen *b'r* „bleiben“ synonymes Verbum *hr*.

Aus dem Gegebenen resultieren also an kopulativen Elementen am Endverbum *-l*, *-k*, *-l* und *wi*.

g) Nach diesen Vorbesprechungen mögen nunmehr die fünf kürzeren der von GRIFFITH identifizierten meroïtischen Adorationsformeln von Philä mit ihren p. p. entsprechenden Übersetzungen folgen:

⁴³ Zu dieser Verbindung vergleiche die griechische Version: τὸ προσκύνημα... ποιῶ παρὰ τῇ... τοῦτο Φιλῶν καὶ Ἀβάτον [LATRONNE, Rac. d. Inscr. greques e. lat., II, p. 224].

1. *t'wistî Thý'-wîḏ' p't' y'-š* [Mer. inscr., 96] „die Anbetung, welche Thý'-wîḏ', der Gesandte, erweist“.

2. *t'wistî p't' y'-š Wš Pil'q'-t'-l-nl b'r-wî* [Mer. inscr., 95] „die Anbetung, welche der Gesandte erweist, möge dauern vor Isis auf Philä“.

3. *t'wistî p't' y'by' tî-š Wš Pil'q'-t'-l-nl-w b'r-k'-l* [Mer. inscr., 121] „die Anbetung, welche die Gesandte Y'by' erweist, möge dauern vor Isis auf Philä“.

4. *t'wistî šy-y'by' tî-š ... q' Wš-nl-w* [Mer. inscr., 124] „die Anbetung, welche šy-y'by' erweist ... vor Isis“.

5. *t'wistî pḫp' -š' r'tt' T'bw'-t'-l' ḥr'-l* [Mer. inscr., 125] „die Anbetung, welche ich Pahape erweise, möge bleiben (o. ä.) bei Harendotes auf Bigge“.

h) Eine bedeutend umfangreichere Adorationsformel mit mannigfachen Bei- und Zusätzen bietet sich Mer. inscr., Nr. 122, dar. Sie lautet:

t'wistî ḥbhñ q'rî-s Q'rñbl y'-š, p'lmš t'-lî-t y'-t-mḏ'-l,

Wš Pil'q'-t'-l Wš T'bw'-t'-l-nl-w b'r-wî.

p'rîḥ Wš-t, q'rñ Wš-t y'-t-mḏ'-l, m'y m'brs p'ny-lî-t,

mḏ'-k Pil'q'-t'-l, mḏ' Pḫrs-t'-l, kšbn Wš sb-t.

a) Der Adorant Q'rñbl hat den Titel „ḥbhñ des Königs“. Das Wort ḥbhñ ist Ableitung auf -ñ von ḥbh, ḥbh', welches auch für sich als Titulatur vorkommt [z. B. Mer. inscr., 88, Z. 2 und 97]. In ägyptischen Texten führen die Äthiopengesandten vorwiegend den Titel: *sḫ Nj-šw.t* „Schreiber des Königs, Beamter“, und nachdem der meroitische Titel ḥbh-ñ nicht seltener, sondern sehr häufig vorkommt, könnte er bis auf weiteres als Äquivalent zu dem ägyptischen *sḫ* angesehen werden.

β) Der Adorant führt hier zwei einander ähnliche Zusätze, nämlich einerseits ist er als *p'lmš t'-lî-t y'-t-mḏ'-l*, andererseits als *q'r'-ñ Wš-t y'-t-mḏ'-l* gekennzeichnet; zweimal ist er daneben als *mḏ'* eines Kultortes genannt. Die Form *y'-t-mḏ'* ist offensichtlich verbal und zum Stamme *mḏ'* gehörig. Das dem Wortstamm *mḏ'* vorangehende *t-* ist bereits von MEINHOF mit dem reflexiven Verbalpräfix *t-* im Hamitischen zusammengebracht worden. Vgl. z. B. Sahō:

manay „wünschen“, *te-manay* „für sich den Wunsch hegen“

sultān „Herrscher“, *t-saltān* „sich zum Herrscher machen“

nakar „erstaunt ansehen“, *te-nakar* „sich seltsam gebärden“ u. a.

Da wir noch nicht wissen, was *mḏ'* heißt, sondern nur so viel entnehmen können, daß es eine amtliche oder rechtliche Funktion als Inhalt hat, wird man *t-mḏ'* am sichersten mit: „sich im *mḏ'*-Verhältnis (zu jemand) befinden“ wiedergeben können.

Eines können wir über den Zusatz *y'-t-mḏ'-l* mit Sicherheit angeben, nämlich daß es kein herabsetzendes, sondern ein ehrendes Epitheton sein muß. Je bedeutender der in einer Totenschrift genannte Abgeschiedene gewesen, desto größer pflegt die Zahl der Namen und Titel zu sein, deren Träger gegenüber der Tote mit *y'-t-mḏ'-l* gekennzeichnet wird⁴⁴.

⁴⁴ Man hat bisher *mḏ'* mit „lieben“ wiedergeben wollen, da im Bilin *madā* „Freund des Bräutigams“ heißt und ein Epitheton *'mñi-mḏ'-s* existiert, welches man dann als „Freund

γ) Die Form des Titels *md^ck* ist aus Karanög, 69 u. 88, als Bezeichnung einer sakralen Funktion bekannt. Es mag sich um ein Kompositum mit dem obigen Stamme *md^c* handeln, respektive eine besondere Qualifikation davon anzeigen.

δ) Die stehende Formel *kšbn Wš sb-t* erinnert an die stehende ägyptische Formel *nt ir-šmš³ n 's.t* (**et er-šamše n Ēse*) „der den Kult der Isis versieht“ [cf. Thes., Nr. 1023]. Wenn die Gleichung stimmt, müßte angenommen werden, daß obige Schreibung für **kšbn Wš-šsb-š-l* stünde, also das genetivische -s nach *Wš* an den s-Anlaut des folgenden *sb* assimiliert gesprochen und daher nicht besonders geschrieben worden wäre. Was wir über Doppelkonsonanz im Meroitischen wissen, zeigt, daß einer solchen Vermutung durchaus nichts im Wege stünde.

Das Wort *sb* müßte in diesem Falle dem ägypt. *irj* „machen, tun“ entsprechen und da sei hier erinnert, daß die Agau-Sprachen ein Verbum *sab*, *seb*, *zeb*, *šeb* u. ä. „machen, tun“ tatsächlich besitzen.

ε) Die ganze Adorationsinschrift ergäbe nun p. p. folgenden Sinn:

„Die Anbetung, welche der Schreiber des Königs *Qrñbl*, der im *md^c*-Verhältnis zum Flottenkommandanten steht, erweist, möge dauern vor Isis auf Philä und Isis auf Bigge. Der *p'rit^c* der Isis, welcher im *md^c*-Verhältnis zum *qrñ* der Isis steht, der *m'y m'brs* des *p'ny-l*, der *md^ck* auf Philä, der *md^c* in Pachoras, welcher den Kult der Isis versieht.“

i) Bedeutend abweichender als die vorige zeigt sich die Adorationsinschrift Mer. inscr., 123:

*t'wistⁱ p'lmš-l y'-t-md^c 'p't^c y'-šⁱ, dilyⁱtbⁱ
Wš Pl'q^c-t^c-l Wš T^cbw^c-t^c-l -n-b^c-t-w y'-b^cr-wⁱ
yi-wrⁱ yi-pnⁱ Wš mkdⁱ-l^x kšbn Wš sb-t*

a) Ob das unverständliche *dilyⁱtbⁱ* Epitheton oder ausnahmsweise nachgestellter Name ist, muß dahinstehen.

β) Beachtenswert ist hier die dem bekannten *nl-w* „vor“ parallele Variante *nb^ctw*. Diese ist in *n-b^c-s-l-w* aufzulösen und erweist sich zu *n-l-w* als plurale Form *n-b^c* mit dem vom Genetivrektum her bekannten Suffix-s versehen, dem dann erst das determinierende -l und das lokale -w folgt. Wie von dem oben [h, β, Anmerkung] erwähnten Gebrauch des -s als Zeichen der Zugehörigkeit in *'mni-md^c-s* her ersichtlich und wie sich aus dem im Folgenden noch zu erwähnenden -s in und am Ende eines Verbalausdruckes ersehen läßt, hat das Suffix-s jedenfalls nur die Bedeutung einer enklitischen, syntaktisch rückweisenden Partikel⁴⁵.

des Amon, Geliebter des Amon usw.“ auffassen könnte. Hier liegt aber keine Genetiv-Verbindung vor, sondern ein Ausdruck *'mni-md^c-s*, *'rit^c-l-md^c-s* u. ä. steht parallel zu *Wš-mk-kd-s* [Karanög, Nr. 108], welches bedeutet: „Isis der Göttin zugehörig.“ So heißt auch *'mni-md^c-s* „dem *md^c* Amon zugehörig“, d. h. „einer, der den Amon zum *md^c* hat“, etwa im Sinne eines Patronats- oder Schutzverhältnisses. Auch obiger *Qrñbl* wird schwerlich „Liebling“ oder „Geliebter“ in Philä und Pachoras gewesen sein, sondern hatte dort eine jedenfalls autoritative Funktion.

⁴⁵ Vgl. die lokaldistanzierenden Varianten *s-t* und *s-ō* im Somäli.

Hier ist Bezug genommen auf beide der genannten Göttinnen, und zwar hinsichtlich des *n* (offenbar ein postpositionell-lokalisierend gebrauchtes Nomen), welches daher im Plural *n-b'* erscheint.

Demnach hat die ganze Konstruktion: *Wšš Pil'q'-t'-l Wšš T'bw'-t'-l-n-b'-t-w* den Sinn: „in dem zu den *n* Gehörigen hinsichtlich Isis auf Philä und Isis auf Bigge, d. h. vor Isis a. P. und Isis a. B.“

γ) *mkd'i* bezeichnet die Isis sicher als Göttin gegenüber der Bezeichnung *mk*, welche die männlichen Götter führen, und dies erinnert sofort daran, daß wir ja oben (in A) eine Bezeichnung *kd'i* für das weibliche Geschlecht erkannt haben, und welche GRIFFITH schon aus dem Gegensatz zu *'br* „Mann“ erschlossen hatte. Der hier vorliegende Beisatz ist also in *Wšš mk-kd'i lχ* aufzulösen, mit dem Sinne „Isis, die große Göttin“⁴⁰.

δ) *y'wr'i y'pn'* sind zweifellos zwei Verba mit Subjektsbezeichnung der 3. Pers. Sing. Mask., wie das oben besprochene *y'-b'r-*. Ihre Bedeutung bewegt sich jedenfalls in bezug auf kultische Handlungen.

Das Auffallende daran ist nur, daß das Präfix hier zweimal *y'i-* geschrieben erscheint, während vorher oben als Präfix *y'-* gebraucht ist. Wenn nicht alles täuscht, müßte sich eine Erklärung hiefür aus den südlichen Hamitensprachen (Bedauye und Sahō) vorfinden, welche bekanntlich in ihrer Präfixkonjugation den Tempuscharakter der Verbalform überwiegend in das Präfix verlegen. Präfix *ya-* kennzeichnet dabei das Fians, Präfix *y'i-* dagegen das Faktum, wobei selbstredend hier der Innenvokalisation gar nicht gedacht werden soll. Es ist darum sehr gut denkbar, daß der scheinbar wechselnden graphischen Form obiger Verba eine ganz bestimmte Absicht zugrunde liegt. Durch die Andeutung der Vokalisation des Präfixes war bereits das Tempus des Verbums, worüber wir bisher nichts erfahren hätten, eindeutig gegeben.

Man wird daher künftig mit dem Vorhandensein zweier innenvokalisch unterschiedener Verbalformen in dem Präfixkonjugationsthema des Meroitischen zu rechnen haben.

ε) Die linearen Umriss der Übersetzung obiger Adorationsinschrift wären also p. p.:

„Die Anbetung, welche der zum Strategos im *md'*-Verhältnis stehende Gesandte *d'ilχ'tb'* erweist, möge dauern vor Isis auf Philä und vor Isis auf Bigge.

Er hat *wri*, er hat *pn'* gemacht der Isis, der großen Göttin, indem er den Dienst der Isis versieht.“

6. Bildbeischriften.

Wie die ältere Ägyptologie vielfach den Sinn ansonst unverständlicher Tempelinschriften an der Hand laufender Illustrationen ermittelt hat, so verspricht auch das Meroitische manchen Aufhellungspunkt aus der Beschriftung von Tempelreliefs, zumal man nicht mehr wie einstens die meroitischen Bei-

⁴⁰ Zu *-kd'i* wäre im Bantu die weibliche Sexusbezeichnung *-kazi* (Suaheli), respektive *-χali* (Sotho) zu vergleichen.

schriften für faulen Zauber ägyptischer Gelehrsamkeit, nur fürs Auge beige-
gesetzt, halten kann, sondern die Beischrift zu dem Dargestellten in Bezug
setzen müssen wird.

a) So hat GRIFFITH die Beischrift einer dargestellten Szene, wo der Gott
'p'q'mk einer genannten Person das Symbol \dagger überreicht⁴⁷, lautend: 'p'q'mk-
Tnyid-mni pwrît y'-l-h-t' mit: „'p'q'mk gibt pwrît an Tnyid-mni“ o. ä. wieder-
zugeben versucht⁴⁸.

b) Da sich die Form y'-l-h-t' auch in älteren Totentexten in bezug auf
die Totenopfergabe 't ml' findet⁴⁹, wechselnd mit der Form y'-l, schloß GRIFFITH
auf einen Verbalstamm l, der soviel wie „geben, reichen, spenden“ o. ä.
bedeuten müsse, während die Afformative h und t' besondere syntaktische
Funktion hätten. Zur selben Auffassung ist MEINHOF gekommen, der durch
Vergleich der Verbalformen in den meroïtischen Totentexten als Afformativ
am Verbum bei pluralem Objekt -b-h und -b-h-t' feststellen konnte [MEINHOF,
Die Sprache von Meroë].

Sonach wäre bis auf weiteres die Existenz eines singularen Objekts-
afformativs -h und eines pluralen Objektsafformativs -b-h in bezug auf indirektes
Objekt am Verbum vorauszusetzen.

c) Hiedurch erhellt sich der Sinn der stereotypen Beischriften zu den
Säulenreliefs von Naga und Amâra, die auf ihren nach den Weltgegenden
orientierten Flächen den König Ntk-mni, seine Gemahlin 'mni-t:r' sowie den
jeweils thronberechtigten Prinzen in Opferhaltung gegenüber Amon zeigen.

Der Wortlaut der Beischriften zu Naga ist folgender (Nordseite):

'mn-i 'rit'n Tlkt'-t' Ntk-mni 'mn-i mḏ'-s-l
Mni-t:r' 'rit'n-l mḏ'-s-l
'rkhtni Mkḏk'-l mḏ'-s-l ḫr-l 'b-s l-b-h-t'

Dieser Satz kehrt auf allen vier Flächen wieder, nur mit dem Unterschied,
daß statt des Wortes ḫr-l der Nordseite auf dem Text der Westfläche: t'nk'-l,
auf dem der Südseite: y'r'q'-l und auf dem der Ostseite: 'rwk'-l erscheinen.
Hieraus wurden diese in gleicher Weise zu Amâra wechselnden Worte als
Bezeichnungen der Weltgegenden erschlossen.

d) MEINHOF, dessen Untersuchung meroïtischer Verbalformen längst die
Existenz eines pluralen Objektsafformativs -b-h-t' erkannt hatte, faßte dennoch
das Schlußwort lbht' als Nomen auf, zumal er das Wort 'b mit dem Sahōwort
alē „Volk, Nation“ zusammenbrachte, und wollte den obigen Ausdruck ḫr-l
'b-s lbht' auf den Sinn „Herr des nördlichen Volkes“ bringen.

Daß dem nicht so sein kann, geht schon aus dem Umstande hervor, daß,
wenn 'b wirklich mit dem Sahōwort alē identisch sein sollte, ḫr-l 'b-s immer
nur „der Norden des Volkes“ heißen könnte, da im Meroïtischen das Regens
bekanntlich vorangeht. Nachdem aber das Reich von Meroë nicht von einem,
sondern von verschiedenen Völkern bewohnt war, so wird 'b wohl einen
weiteren Sinn als „Volk“ haben, also etwa „Menschheit, Welt“ o. ä. heißen,

⁴⁷ GARSTANG, The city of Meroë, pl. 55.

⁴⁸ GRIFFITH, Meroïtic studies, b, c. J. E. A. 1917.

⁴⁹ GARSTANG, The city of Meroë, Nr. 27.

was allerdings nichts an dem plausiblen etymologischen Zusammenhang mit *alē* „Volk“ des Sahō zu ändern braucht, da nicht wenige Volksbeziehungen auf eine ursprünglich allgemeine Bedeutung „Menschen“ zurückzuführen sind; außerdem ist ja das Meroitische nicht der Stammvorläufer des Sahō, so daß ein kleiner Bedeutungsunterschied gar keine wesentliche Rolle spielt.

Bedeutend bedenklicher wäre es, *lbht^c* als Nomen „Herr“ aufzufassen, da dann die namentliche Anführung des Königs und seiner Familie in bezug auf den genannten Gott in der Luft hängen würde. So liegt es also näher, das Wort als Form des oben besprochenen Verbums *l* „geben“ o. ä. aufzufassen, wie GRIFFITH es getan, und in dem folgenden *-bht^c* die objektive Applikation *-b-h + t^c* wiederzuerkennen, welcher unter *b* Erwähnung getan worden ist [cf. u. 7c].

e) Analog dem Satzbeispiel unter *a*, woselbst eine Satzbildung nach System: Subjekt—indir. Objekt—dir. Objekt—Applikationsverbum vorliegt, müßte das verzweigtere Satzsystem unter *c* folgendermaßen zu erklären sein:

„Amon, der *ʿritʿn* in Naga (*Tlkt^c*), dem *Ntk-mnʿ*, der zum *md^c* Amon gehört, der *Mnʿ-tr^c*, die zum *md^c* *ʿritʿnl* gehört und dem *ʿrkhtnʿ*, der zum *md^c* *Mkʿdkʿl* gehört, in bezug auf den Norden der Menschheit Geber an sie ist er“, d. h. nunmehr sinngemäß freier:

„Amon, der Sonnengott⁵⁰ in Naga, hat dem *Ntk-mnʿ*, geschützt (o. ä.) von Amon, der *Mnʿ-tr^c*, geschützt vom *ʿritʿnl*, sowie dem *ʿrkhtnʿ*, geschützt vom *Mkʿdkʿl*, den Norden der Welt verliehen.“

Dementsprechend wären dann die Varianten der drei anderen Seiten:

tʿnk^c-l ʿb-s l-b-h-t^c mit: „... hat ihnen den Westen der Welt verliehen.“
yʿrʿq^c-l ʿb-s l-b-h-t^c „... hat ihnen den Süden der Welt verliehen.“
ʿrwk^c-l ʿb-s l-b-h-t^c „... hat ihnen den Osten der Welt verliehen.“

wiederzugeben, ein Gesamtsinn, der gewiß in seiner Analogie zu ägyptischen Belehnungsszenen seitens der Götter an den König mehr als wahrscheinlich ist.

f) Analog hiezu schließt sich die Beischrift zu den Opferszenen vor Amon von Amāra an, wo statt des (inzwischen verstorbenen) Prinzen *ʿrkhtnʿ* der dritte Sohn *Ntk-mnʿ*s namens *Šrkrʿr* als Erbkronprinz aufgeführt ist:



[*mn-ʿ P*] *qʿm^c-t^c-l-ʿl Ntk-mnʿ, ʿmn-ʿ md^c-s-l*
Mnʿ-tr^c, ʿritʿn-l md^c-s-l
Šrkrʿr, Mkʿdʿk^c-l md^c-s-l xʿr-l ʿb-s l-b-h-t^c




d. h. „Amon, der Herr von Primis, hat dem *Ntkmnʿ*, welchen Amon schützt, der *Mnʿ-tr^c*, welche *ʿritʿnl* schützt, sowie dem *Šrkrʿr*, welchen *Mkʿdʿk^c* schützt, den Norden der Welt verliehen.“ (Die Varianten der drei anderen Seiten wie oben.)

⁵⁰ Die Auffassung, daß *ʿritʿn* eine Bezeichnung für „Sonnengott“ sein könnte, stützt sich auf GRIFFITH's Vermutung, in *ʿri* das Wort für „Himmel“ erkennen zu können. Das lokale Suffix *-t^c* des Meroitischen in Verbindung mit dem nominalen Affix *-n* ergäbe, damit verbunden, etwa den Sinn „der am Himmel Befindliche“ o. ä. Der thebanische Reichsgott Amon mit dem Sonnengott *Rē*, längst zu Amon-*Rē* verwachsen, käme für solches Epitheton wohl in Betracht.

g) Im Anschluß an den Tenor dieser Bildbeischriften sowie an den illustrierten Ausgangssatz unter *a* ist es nunmehr nicht mehr sonderlich erschwert, den Sinn der Bildbeischriften zu den einzelnen Göttern auf den großen Tempelreliefs des *p'q'mk*-Tempels zu Naga zu erfassen⁵¹.

Die dargestellte Situation ist folgende: König *Ntk-mn'* seine Gemahlin und der Kronprinz mit zum Gebet adjustierten aufgehobenen Händen sind, einmal vor einer Reihe männlicher Gottheiten, das andere Mal in umgekehrter Richtung vor einer Reihe weiblicher Gottheiten stehend, festgehalten.



Mit Ausnahme des löwenköpfigen *p'q'mk*, der den Anbetenden eine blumengeschmückte Löwenstandarte (Herrschaftssymbol) darreicht, bringen die vier nachfolgenden Götter ein auf ihrem *w's*-Zepter hängendes Symbol  mit, während gleichzeitig je ein bis drei kleine Symbole  von ihrem Munde in Richtung auf die Königsfamilie horizontal zufliegend dargestellt erscheinen. Sämtliche Götter tragen Beischrift.

Die weiblichen Gottheiten mit Ausnahme der voranschreitenden beischriftlosen Isis, welche der anbetenden Königsfamilie ein Palmenblattzepter mit darangebundenen Kriegsgefangenen entgegenhält, tragen sämtlich ein Zepter, und zwar drei das bekannte *w'd* mit darauf liegendem , eine dagegen ein Blattzepter ohne dieses Symbol. Das Königspaar hat nur die linke Hand zum Gebet adjustiert, in der rechten dagegen ein fächerartiges Gerät, an welchem oben ein -Zeichen steckt, vielleicht eben das bereits von den männlichen Göttern erhaltene  von oben.

h) Die Beischriften sämtlicher Götter und Göttinnen enthalten das oben besprochene *l-b-h-t'* „Geber an sie ist“ o. ä., und daß die Gottheiten hier als Schenkende gegenüber der Königsfamilie auftreten, ist auf den ersten Blick klar.

Einmal dagegen erscheint parallel zu dem Verbum *l-b-h-t'* konstruiert eine Schlußform *y'i-t'-b-h-t'* und ein andermal *y'i-t'-b*, sichtlich eine nominal gekennzeichnete Verbalform eines Stammes **t'*, der sichtlich ähnlichen Sinn hat als das Verbum des Gebens **l*, woselbst aber das applikative *-h* auch unausgedrückt bleibt, respektive bleiben kann.

i) Als direktes Objekt zu den Verben des Gebens erscheint ausnahmslos, ohne Rücksicht, ob Gott oder Göttin, und ungeachtet der unterschiedlichen Gabe, das unter *a* bekannte Wort *pwr-it'*, welches durch Trennungspunkt in einigen Beischriften zu *pwr-il'* abgeteilt wird. Dieses Wort scheint also mehr allgemeinen Sinn zu haben und göttliche Influenz irgendwelcher Art anzudeuten.

j) Bei den weiblichen Gottheiten erscheint außer *pwr-it'* *l-b-h-t'* auch *ntk'* *l-b-h-t'*, also ein Objekt *ntk'*, und zwar nur bei denen, welche auf ihrem *w'd*-Zepter ein  herausbringen. In dem einen Falle dagegen, wo dieses Symbol nicht gebracht wird, heißt es bloß *pwr-il'* *l-b-h-t'*, wie auch sonst. Hieraus dürfte erschlossen werden können, daß das ägyptische  = *nh* „Leben“ einem äthiopischen *ntk'* mit demselben Sinn gegenübersteht.

⁵¹ Mer. inscr., I, pl. XVIII—XX.

Hiezu sei noch an den unter 5, *i*, *δ* erwähnten Isistitel *Wš y-ntk'-l* erinnert, dem dort die Gleichsetzung mit ägyptisch $\text{𓆎} \text{𓆏} \text{𓆑}$ *'s.t dj-nh* „Isis, die mit Leben Begabte“, respektive „Isis, die Lebensspenderin“, imputiert wurde, welche Vermutung durch das Dasein einer Entsprechung von ägypt. *'nh* „Leben“ : äthiop. *ntk'* sichtlich eine Bestätigung erhält.

k) Die männlichen Gottheiten, welche das Zeichen 𓆑 auf dem Zepter herantragen, tragen die Beischrift: ... *mlw'i l-b-h-t'* oder *mlw'i y'i-t'-b*, und schiene daher das Wort *mlw'i* im Zusammenhang mit obigem Symbol zu stehen. Das Wort *mlw'i* steht aber auch im Zusammenhang mit der Übergabe der Löwenstandarte seitens des Gottes *'p'q'mk* an den König, wo obiges Symbol nicht abgebildet ist, und hat daher wohl einen mehr allgemeineren Sinn.

l) Eine schließliche Bestätigung für die oben angenommenen Bedeutungen *pwr-it'* = „Kraft, Gotteskraft“ o. ä., und *ntk'* „Leben“, bildet die isolierte Reliefszene der Rückwand desselben Tempels, wo der dreiköpfige Löwengott *'p'q'mk* mit seinen vier Armen zweierlei Handlungen gegenüber den zu beiden Seiten des Gottes dargestellten Mitgliedern der Königsfamilie vornimmt. Mit zwei Händen berührt er beiderseits König und Königin oberhalb des Ellbogens und mit den zwei anderen Händen überreicht er ihnen wieder beiderseits einen Strauß von 𓆑 *'nh*-Symbolen.

Die Beischrift aber lautet: *'p'q'mk-i pwr-it' l-b-h-t' ntk' l-b-h-t'*; dies dürfte bedeuten: „*'p'q'mk* verleiht ihnen Kraft, verleiht ihnen Leben.“

Nachdem das Wort *ntk'* hier sichtlich auf den Strauß von 𓆑 geht, bleibt für *pwr-it'* nur der Zusammenhang mit der Berührung seitens des Gottes und damit ein Sinn wie „Kraft“ in ganz allgemeiner Hinsicht auf göttlichen Einfluß⁵².

m) Man wird nunmehr wenigstens annähernd die nachfolgenden unbeschädigten Götterbeischriften von Naga übersetzen können:

a) Mer. inscr., Nr. 6: *P'q'mk pwr-it' l-b-h-t' mlw'i y'i-t'-b-h-t'*. „*P'q'mk*, der Spender von Gotteskraft gibt⁵³ *mlw'i* an sie.“

β) Mer. inscr., Nr. 7: *[']rmk' mlw'i l-b-h-t', pwr-it' l-b-h-t' mlw'i y'i-t'-b*. „Harmache, der Spender von *mlw'i*, der Spender von Gotteskraft gibt ihnen *mlw'i*.“

γ) Mer. inscr., Nr. 8: *'mn'i, pwr-it' l-b-h-y mlw'i l-b-h-t' š-npt'-t'*. „Amon, der Spender von Gotteskraft und Spender von *mlw'i*, der Herr in Napata“ (o. ä.).

Anmerkung: *š-npt'-t'* (mit Variante: *š-npt'-t'*) scheint, da es ein Suffixpronomen *-š* der 3. Pers. Sing. gibt, ein pronominales Element *š-* vor sich zu tragen und könnte wörtlich „der in Napata“ bedeuten.

δ) Mer. inscr., Nr. 15: *'t-r-i-q[?], pwr-it' l-b-h-y ntk' l-b-h-t'*⁵⁴. „Die edle Hathor, die Spenderin von Gotteskraft und Spenderin des Lebens an sie.“

⁵² *pwr-it'* mit seiner Variante *pwr-it'* (Mer. inscr., 10) enthält vielleicht das ägyptische Wort *wr* „Größe, Kraft“.

⁵³ Oder „läßt geben?“.

⁵⁴ Zu beachten ist hier, daß die erste Verbalform ein Suffix *-y* aufweist und erst das Schlußverbum das bislang unerklärte Suffix *-t'* nach sich hat.

7. Totentexte.

Die zahlreichen Totenstelen und Totenopferaltäre Äthiopiens, etliche zweihundert an der Zahl, würden mit ihren gleichzeitigen Darstellungen bildlicher Natur gewiß mancherlei gegenseitige Lichtblicke gestatten, zumal es sich in der Hauptsache um stetig wiederkehrende formelhafte Wendungen der Texte handelt. Da aber bisher eine geschlossene Publikation aller derartiger Texte fehlt und das Material so noch zerrissen und zersplittert ist, muß von einer sprachlichen Behandlung gerade dieses so dankbaren Typs meroitischer Inschriften Abstand genommen werden. Die sprachliche Untersuchung darf eben erst dann einsetzen, wenn sie Hand in Hand mit den einschlägigen Problemen der Religionswissenschaft unter steter Relation mit Ägypten zur Behandlung schreiten kann. Da es an diesbezüglichen Vorarbeiten aber noch fehlt, bleiben die Totentexte im Vorliegenden besser außer Betracht, so bedeutungsvolle Interpretationen seitens GRIFFITH's bereits wahrscheinlich gemacht worden sind und sogar eine linguistische Studie seitens MEINHOF's gerade über diese Texte vorliegt.

Dennoch möge hier das wenige Gesicherte jener Untersuchungen, wenigstens was den formellen Charakter der Erscheinungen angeht, zur Sprache kommen.

a) Aus der eigentlichen Totenopferformel resultiert vorläufig ein kleines, systematisches Wörterverzeichnis, von denen wir wenigstens soviel wissen, daß es Bezeichnungen für Opfergaben sind, also vorwiegend als Lebens- und Genußmittel anzusprechen. Die gangbarsten hievon wären:

^t „Wasser“	χ^c	^t <i>p</i> [ägypt. <i>htp.w?</i>]
^t	χ^r	<i>šiw</i> ^t <i>mk'n</i> [Shab. 7]
<i>hml:l</i> (var. ^t <i>ml:l</i>)	<i>hlhl</i>	
<i>y'r</i>	<i>nsd:k'-l d:l'-(kw)</i>	

b) Diese Totenopfergaben, deren detaillierte Bedeutung derzeit nur geraten werden müßte, stehen in Verbindung mit unterschiedlichen Verben, an welchen gelegentlich die bereits bekannten Applikationssuffixe des indirekten Objekts hängen, also *h-* (Sing.) und *-b-h* (Plur.) nach sich nehmen k ö n n e n. Dieses indirekte Objekt stellen im Kontext natürlich der vorangenannte Tote, resp. die vorangenannten Toten dar.

Die bestbekannten, resp. erkennbaren einfachen Verba, die im Zusammenhang mit obigen Opfergaben auftreten, sind:

^h <i>r</i> „dauern o. ä.“	<i>tr^c</i>
χ^c „gießen?“	<i>pl^c</i>
χ^l	<i>twd</i>
th <i>^c</i> (<i>th</i>)	<i>l</i> „geben“
<i>w^c</i>	<i>hitp</i> [ägypt. <i>htp?</i>]

In dieser nackten Stammform präsentieren sich die Verba aber nicht, sondern müssen vorwiegend aus der Umklammerung bestimmter variierender Prä- und Suffixe oder eines dieser beiden Elemente losgelöst werden, um die reine Stammform zeigen zu können.

c) Das einzige Verbum, dessen Sinn annähernd bekannt ist, nämlich *l* „geben“ o. ä., findet sich mit und ohne Applikation in älteren Totentexten, und zwar ist hier der Tenor analog zu dem, was wir an den vordem besprochenen syntaktischen Beispielen bereits kennen, etwa so anzusetzen:

Wšš-l ... ššr-y-l ... X. Y., usw. *t ml y-l* (oder; *y-l-h-t'*) „Isis ... Osiris ... dem X. Y. ... süßes Wasser möge er (ihm) geben.“⁵⁵ Diese Formel entspräche vollends der ägyptischen Totenopferformel: „Totengott X ... möge geben diese und diese Dinge ... für den X. Y.“

d) Solche einfache Verbalform *y-l*, *y-l-χ* u. ä. ist aber bedeutend weniger häufig als solche mit angefügten Elementen. Derartige Elemente sind *-t'*, *-k'* sowie *-k'-t'*, seltener *-k'-s* und *-k'-t'-s*. Daneben findet sich das bereits bekannte Suffix-*l*, respektive *-t*; letzteres ist wohl *-l*, dem obiges Suffix-*s* voraufgeht, also **-š-l = t*. Diesen Schlußelementen voran, also zwischen Verbalstamm und schließendem *-t'-k'*, *-k'-t'* usw. stehen eventuelle Objektsbezeichnungen: *-h*, Plur. *-b-h*; ebenso aber wie das indirekte Singularobjekt ohne *-h* bleiben kann (zumeist sogar!), kann auch das plurale indirekte Objekt ohne *-h* auftreten, also bloß aus *-b* bestehen.

e) Analog zu der oben unter 6d besprochenen Form *l-b-h-t'* ohne Pronominalpräfix *y-*, die wir dort im Gegensatz zu letzterer mehr verbalnominal mit „Geber an sie ist er“ o. ä. zu übersetzen versuchten, findet man auch in den Verben der Opferformel häufig solche, denen das Präfix *y-* fehlt, die aber ganz parallel mit jenen zu stehen scheinen. Häufiger noch erscheint das Präfix *y-* aber durch *p-* (*p-i-*) vertreten zu sein, welcher Gebrauch jedoch sicher keinen tiefgehenden Unterschied gegenüber der präfixlosen Form involviert, wie aus dem Vergleich zwischen den parallelen Totenopfer-Altarinschriften, Mer. inscr., 59 und 60, erhellt, wo man sowohl die präfixlosen als auch die mit Präfix *p-* versehenen Formen analog fungieren sieht:

Nr. 59	<i>tr'-k'-t'</i>	Nr. 60	<i>p-tr'-k'-t'</i>
	<i>twq-k'-t'</i>		<i>p-twq-k'-t'</i>
	<i>χ'l-k'-t'</i>		<i>p-χ'l-k'-t'</i>

Dieses Präfix *p-* dürfte, so wie sich das Präfix *y-* als pronominales Element darstellen wird, ebenfalls pronominaler Natur sein und vielleicht eine demonstrativ-pronominale Wiederaufnahme des im Verbum handelnden Subjekts vorstellen, etwa im Sinne von: „Der Totengott ... möge gewähren“, gegenüber: „Der Totengott ... der möge gewähren.“

f) Anders liegen die Verhältnisse bei dem häufigen Präfix *š-*, *š-i-* (mit obigem Subjektspräfix *p-* = *p-š-i*, *p-i-š-i-*), welches von MEINHOF als Kausativpräfix angesprochen worden ist⁵⁶. Da in diesen Texten der Totengott als

⁵⁵ Cf. GARSTANG, The city of Meroë, No. 25 und 27. Die Bedeutung *ml* = „gut, süß“ o. ä. ist geraten aus dem Umstand, daß dieses Wort erstens adjektivisch an Lebensmittel, zweitens aber auch als Epitheton *ornans* vorkommt, z. B. Mer. inscr., 132, *ml-l* (etwa: „der Gute, Vortreffliche“ o. ä.).

⁵⁶ HESTERMANN versuchte in Folia ethno-glossica, 1925, H. 2, S. 13, MEINHOF's Ansicht vom Bestehen eines *s*-Kausativs im Meroitischen umzustößen, und zwar mit Hinweis darauf, daß das Verbum *χ'l* niemals ein solches Kausativ bilde. Tatsächlich jedoch findet sich *p-š-χ'l-k'-t'*, Karanòg 88 und Shablûl 8, womit natürlich der ganze Einwand glatt erledigt ist.

Veranlasser von allerhand angenehmen Zuständen des Jenseits aufzutreten hat, liegt dieser Annahme nicht nur nichts im Wege, sondern sie bildet die natürlichste Erklärung für den häufigen Wechsel zwischen Verbalformen mit \dot{s} -Präfix und solchen ohne dem. In manchen Totentexten tritt der Totengott eben als persönlich handelnd gedacht auf, in anderen dagegen läßt er die Handlung im Interesse des Toten durch seine dienstbaren Unterweltgeister vollziehen, ein Unterschied, welcher sich aus der Natur der ägyptischen Jenseitsvorstellungen glatt heraus ergibt.

g) Wenn man sich nun vor Augen hält, daß alle diese Formen des meroitischen Verbums, wie man sie in den Totenopferformeln vorfindet, gewiß keine Sinnvarianten, sondern höchstens Sinnuancen derselben Handlungsvorstellung sein werden, deren Subjekt der Totengott, deren direktes Objekt die genannte Gabe und deren indirektes Objekt der geannte Tote (resp. die Toten) sind, da ferner der aus dem ägyptischen Vorbild zu vermutende Tenor dieser Art außerdem durch den Satztyp unter *c* für die meroitische Opferformel bestätigt wird, kommt man zu dem Eindruck, daß sich unter diesen mannigfach variierenden Formen (wie bei singularem Objekt von $y^i\text{-}\chi$ bis $p\text{-}\dot{s}^i\text{-}\chi^e\text{-}k^e\text{-}t^e$ und bei pluralem Objekt von $y^i\text{-}\chi\text{-}b$ bis $p\text{-}\dot{s}^i\text{-}\chi^e\text{-}b\text{-}h\text{-}k^e\text{-}t^e\text{-}s$ mit allen ihren Zwischen- und Weiterbildungen anderer Art) die Fähigkeit einer außerordentlich vielseitigen Unterscheidung persönlicher und realer Neben-, resp. Begleitumstände am meroitischen Verbum kennzeichnet.

Ein Versuch, diese Nuancen näher zu beschreiben, wäre derzeit verfrüht. Nur so viel wäre eventuell zu beachten, daß MEINHOF in dem Suffix-*k* (*-k'*) nach Art der protohamitischen *ke*-Form den Ausdruck der Dauer vermutet. Diese Auffassung würde analog zu dem ägyptischen Wunsch der Ewigkeitsdauer des Totenopfers an den Toten auch für das Meroitische durchaus plausibel sein.

Das Suffix *-s*, in welchem wir vielleicht die bisher angenommene enklitische Partikel *-s* mit rückweisender Kraft erkennen könnten (s. o. 5 i, β), weist anscheinend auf das direkte Objekt zurück.

So könnte man unter Voraussetzung des Vorangegangenen die Form $\text{-}\dot{s}^i\text{-}\chi^e\text{-}b\text{-}h\text{-}k^e\text{-}t^e\text{-}s$ wörtlich etwa so übersetzen:

„Er — Veranlasser — Ausgießens — für sie — immer — ist er — es.“
= Er (der Totengott) ist es, der für sie immerdar es (das Wasser) ausgießen läßt⁵⁷, resp. lassen möge.

8. Zahlenangaben.

Auch das Vorkommen von Zahlen im Kontext einer unbekannten Sprache gestattet manchmal einen Rückschluß auf die Natur der betreffenden Angabe oder Notiz.

GRIFFITH hat derartige Stellen einer eingehenden Untersuchung unterzogen⁵⁸ und deren Ergebnisse haben den Erfolg einer weiteren Reihe von Ver-

⁵⁷ Die Bedeutung „Ausgießen“ für χ^e ist geraten aus dem Umstande, daß dieses Verbum immer nach dem Objekt *t*: „Wasser“ gebraucht wird und Libation durch Abbildung verbürgt ist.

⁵⁸ J. E. A., 1916. Meroitic studies, S. 22—30.

ständnismomenten für das Meroitische gezeitigt. So ist es nunmehr gelungen, den Sinn eines Passus längerer Ausführung in der Toteninschrift, Mer. inscr., Nr. 89, Z. 10—13, zu verstehen.

Derselbe lautet:

(Wy'k²y^c-q³) . . . plšn qbn-t² p'nn V-n² y^c-t^ck^c-l³
 šr q³r³-q^c-l² y-r³χ^c-t^c-l³
 p'nn XXXIII-ñ-kw htk^c-l³

a) Die Gruppe *plšn qbn-t²*, eine Genitivverbindung (-s + l²) hat GRIFFITH nach einer demotisch-ägyptischen Äthiopentitulatur zu Philä (Br. Thes., Nr. 1027) als *p³-lšn n Spd. t* „Priester der Sothis“ gedeutet, welcher dort einem äthiopischen Gesandten *Wjgi*, Sohn des Harendotes und der Tšepsewere, eignet. Dieser Mann ist daselbst mehrfach in seiner Ausübung astronomischer Funktionen gekennzeichnet, u. a. auch als „Priester der fünf Planeten“ und „Oberschreiber des Königs von Äthiopien“.

b) Diese astronomische Schreiberkategorie, also eine ganz spezielle Gruppe von königlichen Amtsfunktionären in der Berechnung von Himmelsvorgängen, ist längst aus einer anderen demotisch-ägyptischen Inschrift (L. D., Nr. 8) bekannt, wo es heißt:

„. . . die Schreiber des Königs von Äthiopien, welche den Lauf der fünf lebenden Sterne (Planeten) kennen . . .“

Einen Passus dieser Art vermutete GRIFFITH nun in dem Ausdruck: *p'nn V-n² y^c-t^ck^c-l³*, dem unten (Z. 13) eine Parallele: *p'nn XXXIII-ñ-kw htk^c-l³* entgegensteht.

Soviel ist dabei klar, daß das Wort *p'nn* mit seiner nachfolgenden Zahl keine Genitivverbindung ist, also nicht wortwörtlich einem ägyptischen: *šm.t n V n sb-nh* „Weg der fünf lebenden Sterne“ entsprechen kann, da das meroitische -s am Rektum fehlt; dafür hängt an der Zahl einmal ein Suffix-ñ, das andere Mal -ñ, welches durchaus kein bloß formelles Anhängsel am Numerale ist, wie aus einer anderen Zahlenverbindung⁵⁹ hervorgeht, wo es heißt: *qr^c VIII χr^c-s wt^cb (= ws-l^cb)* „die acht Könige des Nordens“; hier hat das Numerale *k* ein Suffix.


GRIFFITH hat nun eine meroitische Parallele (Karanòg, Nr. 47) herangezogen, wo eine Dame als: *kqⁱ kw V-n-w ht^ck-k^c* bezeichnet wird. Letztere Fassung, die sicherlich eine Kombination der beiden obgenannten Funktionsangaben mit dem Sinne der ersteren vorstellen dürfte, lehrt, daß an dem zweiten Zahlenausdruck ein Suffix -w hängt, demnach auch obiges -kw in *k* + *w* zu zerlegen sein wird⁶⁰.

Die Zahl Fünf im Zusammenhang mit einer astronomischen Dienstfunktion legt aber nahe, daß hier von den fünf Planeten die Rede ist. Wäre nun das der Zahl vorangehende Wort das Gezählte, dann würde man erstens nach 94,

⁵⁹ Mer. inscr., Nr. 94, Z. 23.

⁶⁰ Hier sei daran erinnert, daß in Totentexten für mehr als eine Person die Schlußfassung -l^cb-k-wⁱ gegenüber dem singularen -l³-wⁱ „welcher ist“ entspricht und welche stereotyp den Abschluß jeder der aufgezählten Beziehungen des Toten bildet. Hier haben wir ein Suffix-k in pluralem Zusammenhang.

Z. 23, ein suffixloses Numerales erwarten, zweitens aber ein stehendes, fixes Wort „Stern, Planet“ o. ä. Nun handelt es sich obendrein um eine Titulatur, deren Fassung noch umso wahrscheinlicher an einen konsequenten Ausdruck gebunden sein würde. So aber haben wir einmal *p'nn V-n* und einmal *'kw V-ñ*; demnach dürfte es sich hier keineswegs um Worte für „Stern“ handeln, sondern um astronomische Termini anderer Art, in bezug jedoch auf die fünf Planeten, von denen seit alters her den Astronomen „Aufgang“ und „Ort“ interessierten. Da eine Genetivverbindung aber, wie erwähnt, hier nicht vorliegt, käme eine appositionelle oder adjektivische Funktion des mit Suffix *-n*, *-ñ* und *-n* weitergebildeten Numerales in Frage, etwa „Fünfer-Aufgang“, resp. „Fünfer-Ort“, resp. „Vierunddreißiger-Aufgang“, immer gedacht als astronomischer Terminus. Dem astronomischen Praktiker mußte eine solche Angabe jederzeit genügen, um im Bilde zu sein.

c) Den Ausdruck *šr qṛ-d-ḥ y-rḫ-t-l*, in welchem GRIFFITH das auch ins Altnubische eingedrungene ägyptische Lehnwort *š.t* „Buch“ (altnub. *ṣol n. n. šōr*) erkennt, an dem sich ein wahrscheinlich adjektivisches Wort (aus *qṛ* „König“ und einer Endung *-d*) befindet, stellt man leichtlich in Korrespondenz mit der oben erwähnten Bezeichnung als „Oberschreiber“, desgleichen mit dem Titel:  „Oberster des Buches von Äthiopien“ auf der *ispl*-Stele von Paris; diesen Ausdruck hat daher GRIFFITH auch zu obigem herangezogen. Völlig decken können sich diese Titulaturen jedoch nicht.

Nun wäre dabei noch einer ägyptischen Äthiopentitulatur zu gedenken, nämlich in der Inschrift des Harendotes, Sohn des Wjg^j und der Taēsi zu Dakke⁶¹, der als „großer Kenner des Laufes der fünf Planeten“ gekennzeichnet ist und außerdem den Titel „Schreiber des Königs von Äthiopien“ führt.

Das „königliche Buch“, von welchem oben die Rede ist, scheint also ein offizielles Journal für die Eintragung astronomischer Beobachtungen und Berechnungen einschlägiger Art gewesen zu sein, und daß an Funktionären dieser Kategorie die Fähigkeit der Führung in solchen Wissenschaften besonders rühmend anerkannt worden ist, liegt auf der Hand.

d) Die Konstruktion obiger Stelle ist sichtlich in allen drei Gliedern verbal aufzufassen; Subjekt dieser Verba, welche zweimal mit *y-* ansetzten, ist der genannte Tote, direktes Objekt aber die den Verben vorangehenden Teile. Inhalt der Verba dagegen müßte nach Analogie der ägyptischen Parallelen Bezeichnung des „Wissens, Kennens, Verstehens“ u. ä. sein.

Ein Übersetzungsversuch unter gegebenen Voraussetzungen würde als Sinn zutage fördern:

„(Der edle Wy^{'k}y) . . . Priester der Sothis, der den Aufgang der fünf (Planeten) kennt, der dem königlichen Buche vorsteht und alle Aufgänge der Vierunddreißig (Sterne) berechnet.“

Zum Schlusse sei noch der beiden Datierungsangaben, deren Natur GRIFFITH festgestellt hat, gedacht.

Die eine (Mer. inscr., 64) lautet:

qmkṭ-q ḥlbḥ III qm̄ XIV-k'l-w q'-nškr-l

⁶¹ BRUGSCH, Thesaurus, Nr. 1023.

Sinn etwa: „Der edle *Ḍmkt* im dritten Monat, vierzehntes Jahr, ist der *q*-Erbauer (?).“

Die zweite in etwas anderer Fassung (Mer. inscr., 76) dagegen:

ʿrkʿt-q-l̄ nškr. ḏim-l y-tʿk-š tislk XII

Sinn etwa: „Der edle *ʿrkʿt* (Orekot?) (ist) Erbauer (?). Das Jahr seiner Berechnung *tislk* (ist) XII.

Anmerkung: GRIFFITH hat diese in sich vollständigen Notizen als Bauinschriften aufgefaßt (cf. Meroïtic studies, J. E. A., 1916).

Hiezu wäre zu bemerken, daß die Datierung manches für sich hat; *h̄lb?* „Monat“ erinnert z. B. an Bilin *arb-ā* „Monat“.

Außerdem könnte *q* mit einer Bedeutung „Haus, Gebäude“ in Frage kommen, da dieser Stamm einerseits im Kenūznubischen an *ka* „Haus“, anderseits an Bedaue: *gaw* „Haus“ erinnern würde. Dagegen findet *nškr* in dieser Gestalt keinerlei Anklang, es wäre denn, daß man an das Dembeaverbum *seṛar* „bauen“ dabei denken wollte. Nachdem aber hier zu weitgehende Laut- und Formhypothesen helfend beispringen müßten, kann man die Sache vorläufig beruhigt offen lassen.

Sprachlich bemerkenswert ist dagegen der Anhang *-kʿlw* nach dem Zahlwort. Ein Suffixelement *-*kʿ* scheint überhaupt bei Zahlangaben eine Rolle zu spielen⁶². Man vergleiche:

<i>XXXV-kʿtb</i> (Mer. inscr., 98)	<i>XII-kʿn̄</i>	} (101)
<i>XIV-kʿlw</i> (64)	<i>X-kʿn̄</i>	
	<i>V-kʿn̄</i>	

Klarer ist wieder die Verbalform *y-tʿk-š* vor dem bereits bekannten Stamme *tʿkʿ* „kennen, berechnen“ o. ä. Dagegen stellt das Suffix-*š* ein Novum dar und könnte man darin ein pronominales Element etwa der 3. Pers. Sing. erblicken, welches als Objekt zu fungieren scheint; *ḏim-l y-tʿk-š* würde dann wörtlich etwa mit „das Jahr, er rechnet es“ usw. oder „sein Er-rechnet-das-Jahr“ wiederzugeben sein, also Konstruktionen, welche syntaktisch zu dem passen würden, was wir über die Hamitensprachen längst kennen. Der Sinn, wie er oben festgehalten worden, steht jedenfalls außer Zweifel.

Gänzlich ohne Berührungspunkte bleibt derzeit *tislkʿ*, dem gegenüber jede Vermutung nur leeres Raten darstellen würde.

III. Neumaterial.

Es mag hier gleich betont werden, daß es sich im vorangegangenen nicht nur um eine kursorische Zusammenstellung der von GRIFFITH und MEINHOF beobachteten Erscheinungen allein gehandelt hat, sondern daß darin bereits

⁶² Hieher gehört vielleicht die von SCHÄFER (Die äthiopische Königsinschrift, Z. 35, Anm. 5) erwähnte Nachsetzung eines unverständlichen *ℓ* nach Zahlen. Aus dem Äthiopennamen (BRUGSCH, Thes., 1027) dem meroïtischen *Wyʿkiyʿ* gegenübersteht, ist eine Gleichung *ℓ* = *k* plausibel geworden und könnte dieses Anhängsel an Zahlen eine einheimische Ingerenz bei den Äthiopienkönigen *Nstsn̄* (Z. 35, 39, 48, 49) und *Harsjotef* (Z. 140) darstellen.

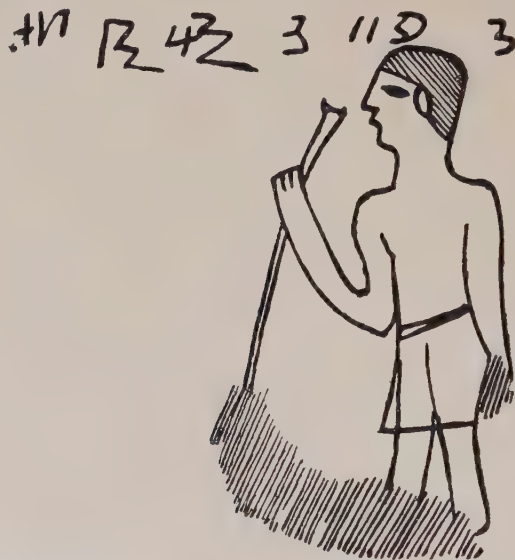
der Versuch unternommen wurde, aus der Fülle von Beobachtungsmerkmalen heraus, wie solche von den beiden Forschern meist an weit auseinander liegenden Stellen namhaft gemacht worden sind, zu einem einheitlichen Überblick zu gelangen, wie er sich einem von der afrikanistisch eingestellten Ägyptologie herkommenden Beobachter aufdrängen mußte.

Gestützt auf das bereits Gewonnene mögen nun weitere Erscheinungen zur Sprache kommen.

1. Das Pronomen der ersten Person.

Unweit des Tempels von Dakke finden sich einige Graffiti auf einem Felsen. [Behandelt v. GRIFFITH, Mer. inscr., Nr. 91 *a, b, c.*]

Das eine (91 *b*) ist Beischrift zur Abbildung eines Mannes:



das ist: *š-q škinli* „... der edle *Škinli*“.

An der anstoßenden Seitenwand des Felsens, wo sich der herabgefallene Block befunden hatte, steht eine achtzeilige Graffitoinschrift, deren Anfang von GRIFFITH als Anrufung des Amon von Theben angesehen wurde. Sie beginnt mit den Worten:

mn-p-ī, 'mšī 'm'tī 'rpt šīdñhn

'n Škinli-q usw. (folgt nähere Personsangabe, Patronymikum u. a.).

mn-p ist der Gottesname *'mn-p* (Amen-ōpe) „Amon von Theben“ mit deiktischem Suffix-*ī*, also wie GRIFFITH gelesen: „O Amon von Theben!“ Im Original ist dieser Passus der einzige, der durch den diakritischen Doppelpunkt vom übrigen getrennt ward.

Zu dieser Anrufung müßte nun ein imperativisches Verbum gehören und ein solches ist sicherlich der durch das bekannte kausative Präfix *šī-* als Verbal Ausdruck gekennzeichnete Komplex *šīdñhn*. Mehr als drei Radikale wird man hier nicht imputieren wollen, und so bleibt ein Verbalstamm *dñh* (mit unsicherem Radikal *ñ*!), worauf das Ganze *šī-dñh-n* abgeteilt werden kann. Das Schlußelement *-n* könnte Objektssuffix sein.

Diesem, die Anrufung abschließenden Verbum folgt Nennung des Namens *Šk:nli*, eben desselben, den wir bei der Abbildung vorfinden, gefolgt von sichtlich näheren Personsangaben.

Diesem längeren Passus geht aber ein Wörtchen 'n voran, in welchem man unschwer ein Personalpronomen erkennen wird, und zwar jenes, welches im Bedaue: *anē*, im Saho: *anū*, im Galla: *ani* usw. heißt, nämlich das Personalpronomen der ersten Person.

Mit dieser Feststellung ist der Tenor unserer, wie man nunmehr ersieht, persönlichen Anrufung gegeben wie folgt:

„O Amon von Theben . . . gewähre mir *dñh*! Ich bin der edle *Šk:nli* . . . usw.

2. Ein Alliterationsbeispiel im Meroitischen.

Die Beischrift eines Teilnehmers an der äthiopischen Delegation in der Äthiopenkammer auf Philä (Mer. inscr., Nr. 102) enthält den Satz:

Wš-š-i y-ntk^c pīpl pñ-lχ plī ptrtī pīpn pñh.

Der erste Teil, der im Vorangegangenen als die äthiopische Version des bekannten ägyptischen Isisbeinamens *ʿs.t dj-ʿnh* aufgefaßt worden ist (s. o., II B, 6 j), wird von einer Reihe von sechs Worten und zusammengesetzten Ausdrücken fortgeführt, deren jedes mit *p* anlautet. Man könnte dabei im ersten Augenblick an eine bantuide Erscheinung denken, wenn anders derartiges innerhalb des gesamten Literaturmaterials des Meroitischen nicht ein Unikum darstellte. Nirgends sonst kommt die Fortführung eines Präfixelementes durch weitere Satzglieder vor. Nachdem aber auch nicht der sechsfache Zufall eines ungewollten Zusammentreffens von Worten mit gleichem Anlaut angenommen werden kann, bleibt nur noch die Annahme bewußter Tendenz übrig, so daß also hier eine gewollte Erscheinung des *Anklanges* vorliegt, wie sie aus dem Ägyptischen bekannt und speziell sogar mit Vorliebe in gewissen Texten der späten Tempelliteratur angewendet worden ist. (Z. B. Philä, Phot. 319, 323 u. a. m.)

Wenn nun auch hiedurch obiger Satz um nichts verständlicher wird, muß dennoch auf jede Erscheinung in den meroitisch abgefaßten Texten aufmerksam gemacht werden, welcher eine bestimmte *Ausdrucks-tendenz* innewohnt, da alles Derartige geeignet ist, das Bild der Sprache aus der Starre des Todes zu erwecken.

3. Die meroitische Dedikationsinschrift der Äthiopenkammer auf Philä.

Rechts vom Eingang durch die beiden Hauptpylonen des Tempelkomplexes der Isis auf Philä befindet sich ein Kolonnadengang, dessen Rückwand fünf Eingänge aufweist. Der zweite Eingang (von S. nach N. gezählt) führt in eine Seitenkammer von rechteckigem Grundriß, deren Wände mit bildlichen Darstellungen einer großen äthiopischen Gesandtschaft „geschmückt“ sind, ausgeführt in rein vorstellig wiedergegebenem ägyptischem Stil ohne Kenntnis der technischen Durchführung ägyptischer Anordnungs- und Maßverhältnisse, geschweige denn irgendwelcher kunstgeübter Sicherheit der Ausführung. Die Werkzeichnung mußte den Eindruck erweckt haben, als

ob ein zehnjähriger Junge, welcher des öfteren ägyptische Bilder gesehen hat, versucht hätte, ins Blaue hinein derartiges nachzuempfinden und aus sich heraus zu komponieren. Abgesehen von diesen höchstens kunstpsychologisch interessanten Darstellungen, gewinnt das Ganze eminente Bedeutung für die Sprachwissenschaft, da sämtlichen Personen darauf eine meroitische Beischrift zugegeben ist und außerdem inmitten der Anordnung aufmarschierender Emissäre Äthiopiens auf der Nordwand eine sechzehnzeilige, völlig unversehrte meroitische Inschrift angebracht ward. Die Schrift ist durchwegs späte Kursive.

Es steht nun außer allem Zweifel, daß ebenso wie die neben und über den einzelnen Personen angebrachten Beischriften sich auf diese beziehen, der Inhalt der großen Hauptinschrift sich auf Zweck und Ziel der Gesamtdarstellung erstrecken wird.

Wenn wir nun bedenken, daß ausländischen Besuchern für ihre Notizen bloß Außenmauern an Nebengebäuden der Tempelanlagen offenstanden, während hier einer äthiopischen Gesandtschaft gleich eine ganze Kammer, welche auf den Hof der beiden Haupttempel der Isis (großer Tempel und Geburtshaus) mündete, zugewiesen worden war, kann mit Recht daraus geschlossen werden, daß es wohl besonders anerkennenswerte Opfergaben aus Äthiopien gewesen sein müssen, daß die ägyptische Priesterschaft der naiven Präponderanz der Äthiopen so entgegengekommen war. Von solchen Dingen muß also naturgemäß in der großen Inschrift die Rede sein.

Der Text dieser Inschrift (Mer. inscr., Nr. 101) lautet:

*tdh' Mlq'r'br q'r'-t Lx'qmn' ptr'istlw 'rmt'kw
 šdrt'-lx || q' VI 'tm' w's XII-k'n || 'rit'wil
 | W'sš Pilq't'lh' | W'sš T'bw't'lh' | tdbt'.
 W'sš 'rl tr't tšdrt' q' V-k'n tm' X-k'n
 'rtr' th' ttwdt'.
 'šri Pilq't'lb'tb' y'nith'bt',
 'šri T'bw't'li ynith'b'.
 pk' W'sš Pilq't'lit'wi, W'sš T'bw't'lit'wi' šy
 'h' mrh'bt' h'bh'n q'ri-s Mštrq-q' y't'bh'.*

Die Transkription wurde bereits mit sinngemäßer Satzteilung versehen und bedarf selbe daher näherer Begründung, bevor auf Besprechung der Einzeldetails eingegangen werden kann.

a) In den schon besprochenen Beispielen meroitischer Sätze fanden wir bisher das Verbum am Schlusse des Satzes und ist hieraus, wenn auch nicht unbedingt, zu schließen, daß diese Konstruktion für das Meroitische Regel ist. Tatsächlich befindet sich nun am Ende des ganzen Textes eine schon von GRIFFITH versuchsweise mit der (unter II B, 6 m besprochenen) Verbalform *y't'-b-h-t'* „er gibt ihnen“ o. ä. verglichene Form *y't'-b-h'*, also ein Verbum.

Unweit zuvor stehen zwei Komplexe, *y'nith'bt'* und *ynith'b'*, in denen man sofort das aus den Opfertexten der Totenliteratur bekannte Verbum *th'* erkennt, von welchem im Totentext, Mer. inscr., 89, Z. 15, eine Form *y-th-t'*

(cf. oben II, 7 d) mit Singularobjekt erscheint. Zwischen dem Pronominalpräfix *y-* und dem Verbalstamm *th^c* steht eine stammerweiternde Vorsilbe *nl-*, eventuell das bekannte hamitische Niphal-Präfix. Es handelt sich also hier um Verba, welche analog zu den bekannten Verbalkonstruktionen den Satzabschluß des ihnen vorangegangenen Wertkomplexes anzeigen.

Noch etwas höher findet sich eine Form *ttwdt₃*, in der wir nach Beiseitelassen der auch sonst schon beobachteten Endung *-t₃* unschwer den Stamm *twd* erkennen, der ebenfalls in der Liste der Opferverba (II, 7 b) aufscheint. Ihm geht ein Präfix *t-* voran.

Dieses *t-twd-t₃* scheint nun parallel zu dem weiter oben auftretenden *tqbt₃* zu stehen (also wohl *t-qb-t₃* abzuteilen), demnach also wieder ein Verbum.

Durch diese fünf offenkundigen Verbalformen erscheint der ganze Text also mindestens in fünf Einzelsätze zerlegbar und wenn man die dem Endverbum *y^c-t^c-b-h^c* kurz vorhergehende Form *mrh^cbt₃* nunmehr mit einiger Sicherheit ebenfalls als Verbum anspricht, muß man daher mit dem Vorhandensein von sechs Verbausätzen in dieser Inschrift rechnen, ungeachtet des eventuellen Vorhandenseins von Nominalsätzen, zu denen Beispiele noch fehlen.

b) Die Worttrennung ist im Original nicht konsequent durchgeführt, sondern nur fallweise eingesetzt. Dies gilt für den Doppelpunkt. Dagegen findet sich in diesem Text eine sonst nicht belegte Passusabtrennung, d. h. gewisse Wortgruppen werden durch einen oder zwei Vertikalstriche (vor- und nachgesetzt) hervorgehoben. Es sind dies die Stellen *q₃ VI 'tmⁱ w's XII-kⁱn* (durch zwei parallele Vertikalstriche) sowie die Isisnamengruppen: *W₃s Pilq^c-t^c-l-h^c* und *W₃s T'bw^c-t^c-l-h^c* (durch je einen Vertikalstrich), welche derart aus dem Kontext herausgehoben erscheinen⁶³. Dadurch, daß man diese Trennungsstriche für Zahlzeichen gehalten hat, mußte jedem näheren Verständnis ein Riegel vorgeschoben werden.

c) Was an diesem Text zuerst ins Auge fällt, ist die Verteilung der Zahlen. Im ersten Satz findet sich eine Relation VI:XII, im zweiten Satz von V:X vor. Die zweite Zahl ist also in beiden Fällen das Doppelte der vorangegangenen. Zudem stehen diese beiden Zahlen des ersten Satzes in Beziehungen zu zwei Manifestationen der Isis, nämlich zu der „auf Philä“ und zu der „auf Bigge“. Eine Lösung für dieses Rätsel aber läge darin, wenn es sich um Distribution von Opfergaben an diese beiden Gottheiten handelte; wenn nämlich einer von ihnen 6 x gegeben werden, dann erhalten beide naturgemäß zusammen 12 x. Ebenso müßte dann im zweiten Satz von einem Götterpaar die Rede sein, deren ein Teil 5 x und dementsprechend beide zusammen 10 x erhalten. Diese Erwägung ist für das Verständnis des Textes ausschlaggebend.

⁶³ Die meroitische Wort- und Abschnittstrennung hat auch ins Altnubische Eingang gefunden. Neben dem Doppelpunkt (:) findet sich hier auch ein schräger Doppelstrich (∖) sowie ein kommaartiger Einzelstrich (,) angewendet. [Cf. ZYHLARZ, Grundzüge d. nub. Grammatik im christl. Frühmittelalter, § 2.] Die Abweichungen in der Form sind durch die Strichlage des Gesamtduktus der Schriften bedingt. Um Ziffernbezeichnungen kann es sich nicht handeln, da sonst die Rechnung nicht stimmt.

d) Weitere Anhaltspunkte liegen in dem Vorkommen von Götternamen in dieser Inschrift. Der erste Satz nennt zwei Isisformen, der folgende Satz dagegen eine Isis: *Wꜥꜥ 'rꜥl trꜥt*, deren Beisatz mit *'rꜥ*, einer Namensform des Horus, beginnt⁶⁴. Um was es sich aber hier handelt, dürfte durch Beachtung der Lokalsituation der Äthiopienkammer klar werden. Diese mündet in den Vorhof zweier Tempel, nämlich des Haupttempels der Isis einerseits und des Geburtshauses andererseits, wo Isis als Mutter des Horus verehrt wurde. Aus dieser Lage wird unschwer zu entnehmen sein, daß der Inhalt der Inschrift zu diesen beiden Tempeln in Beziehung stehen wird.

Im Haupttempel haben wir eine Gottheit, welche in der hochpoetischen Ausdrucksweise der Ägypter u. a. so charakterisiert erscheint:

„Isis, welche Leben verleiht, die Herrin des Abatons, die Herrin der Südländer, die Regentin der Menschheit, die Fürstin Ägyptens, die Beherrscherin des Weltkreises, die Edle, die Gewaltige, die Herrscherin Äthiopiens, die Königin der Götter, welche das Gottesland regiert, die Große, die Mächtige, welche ihresgleichen nicht hat“ usw.

Im zweiten Tempel dagegen verehrte man:

„Isis, die Gottesmutter, die Herrin auf Philä . . . die königliche Mutter des Horus, des starken Stieres, die Herrin auf Bigge, welche bewacht das *ḥꜥ* von Philä“ usw.

Neben ihr aber ging die Verehrung daselbst an:

„Harpokrates, der Große, der Erstgeborene des Osiris, der Herr des Abatons, der wonnige Knabe, süß an Liebe, der Sohn der Isis, der Herr auf Philä.“

Dies sind die ungefähren, rein auszugsweise angegebenen Charakterzüge der Gottheiten, zu deren gemeinsamem Vorhof die Äthiopienkammer gehört. In dem mit *'rꜥ* beginnenden Namen *'rꜥl trꜥt* sowie gleich darauf (Z. 9) *'rꜥ trꜥt* haben wir also wohl Beziehung auf den zu diesem Vorhof gehörenden Horus, d. i. den jungen Horus zu erblicken, zumal da er mit der Isis in Zusammenhang genannt wird.

Weiter unten werden dann für sich die beiden Osiris „auf Philä“ und „auf Bigge“ und zum Schluß nochmals die beiden Isis „auf Philä“ sowie „auf Bigge“ erwähnt.

Wir haben also in erster Linie die Isis des Haupttempels sowie die Isis des Geburtshauses mit ihrem Sohne ins Auge zu fassen; daneben erscheint auch Osiris, der ja in jedem Isisheiligtum ständiger „Tempelgefährte“ ist⁶⁵.

e) Nach diesen Beobachtungen allgemeiner Natur erst kommen wir nunmehr zu den Detailscheinungen.

1. *t-ḏḥꜥ*. Dieses Wort, dessen Stamm *ḏḥꜥ* ist, fungiert in den Filiationsangaben der Totentexte, und zwar im Zusammenhang mit der Mutter, während die väterliche Filiation von *'r(i)ḥꜥ* gebildet wird. Wenn es also heißt: X . . . Y

⁶⁴ Cf. die theophoren Namen *'rꜥ-tnꜥdꜥ* (Karanòg, 28): *mnꜥ-tnꜥdꜥ* (inscr., 132/9).

⁶⁵ Die inferiore Stellung des Osiris gegenüber der Isis, wie sie im meroïtischen Totentext Regel ist, hängt, abgesehen von den mutterrechtlichen Familienbegriffen bei den Äthiopen, wohl schon äußerlich mit der dominierenden Stellung der Isis auf Philä zusammen. Philä war für Äthiopien in mehr als einem Punkt richtungsgebende Norm.

t-r'ik'-l, dann wissen wir, daß X den Y zum Vater hat. Heißt es aber: X . . . Z *t-dh'-l*, dann heißt das, daß X die Z zur Mutter hat.

Es handelt sich dabei sichtlich um Zustandsverba, welche das bekannte Relationspräfix *t-* vor sich tragen (II B, 5 h, β).

Im vorliegenden Falle steht jedoch *t-dh'* nicht in Beziehung zu einem Frauennamen, sondern zum Namen eines Königs. Es kann also hier nicht von mütterlicher Filiation des Königs die Rede sein, da wir diese Konstruktion bis zum Überfluß aus den Totentexten kennen. Hier jedoch liegt eine ganz andere Konstruktion, nämlich ein Genetivverhältnis. Soll, wie GRIFFITH es annimmt, hier von der Mutter des Königs die Rede sein, so sollte man **M. q'r'l L. t-dh'lw'* o. ä. erwarten, d. h. die Inschrift würde in solchem Fall vom König reden, was sie jedoch nicht tut; notwendigerweise muß daher anders konstruiert sein. Im Verlaufe des Textes tragen die Verba, soweit sie sich auf die *t-dh'* beziehen, ein Präfix *t-* und kann es sich daher auch um ein Substantiv handeln, welches ein hiezu paralleles Präfix trägt. Wenn *dh'* das Verbum der mütterlichen Abstammung ist, dann bleibt wohl kaum eine andere Möglichkeit, als daß hier das einfache Wort für „die Mutter“ vorliegt.

Vom Stamme *dh'* hätten wir also zwei Formen zu unterscheiden:

1. *t-dh'* „die Mutter“,
2. *t'-dh'* „zur Mutter haben, mutterrechtlich verwandt sein“.

Vom letzteren Ausdruck hat es noch verschiedenartig nuancierte Derivate gegeben.

2. Mit Recht bemerkt GRIFFITH an dieser Stelle das Fehlen des bekannten Titels Kandake. Dafür kommt aber in dem nachfolgenden Passus eine spezielle Titulatur vor.

3. *ptr:t'slw rmt'kw šdrt'-lχ*. Dieser Passus geht sicher auf den vorangegangenen Namen der Königinmutter. Erstens wiederholt sich das Wort *šdrt'* im nachfolgenden Satze und trägt hier ein Präfix *t-*, dasselbe, welches die Verba beider Sätze vor sich tragen. Zweitens folgt ihm im ersten Satze das Epitheton *lχ* „groß“, und mangels einer sonst bisher begegneten Titulatur der genannten Potentatin liegt die Annahme der Bezugnahme hier nahe.

ptr:t'slw enthält das Epitheton *p-tr:t'i* (so abgeteilt Shablûl 14), welches nach Ausweis von Mer. inscr., Nr. 103, auf die Isis geht. Allem Anschein nach ist dieses ein ägyptisch-äthiopisches Epitheton und enthält vielleicht das ägyptische (*p*)-*t-ršj* „(das) Südland“ in sich. Als „Herrin des Süderlandes“ wird nämlich Isis ganz offiziell auf Philä bezeichnet⁶⁶. *p-tr:t'i* (= **p-t.r:š-l'i*) hätte dann den Sinn „die Herrin des Süderlandes“. Da Meroë jedoch ungleich südlicher liegt als Philä, sollte man von Rechts wegen von Meroë aus an eine Herrin des Nordlandes denken. Erstens aber ward die Schutzherrschaft der Isis nicht nur von Ägypten beansprucht, sondern nicht weniger auch von dem Südreich, von Meroë. Zweitens interessierte Meroë von allen Isis-manifestationen Ägyptens ausgerechnet nur die Isis von Philä, und die hieß

⁶⁶ Vgl. BRUGSCH, Thes., 1028, Z. 1. Doch vergleiche die in der Gegenkritik geäußerten Bedenken.

einmal „Herrin der Länder des Südens“; insofern wäre die Sache zu begründen.

Was die Form des Ausdrucks betrifft, speziell das anlautende *p*-, so könnte solches wohl der ägyptische Artikel des Landesnamen sein. Da aber diesem in der meroitischen Form bloß noch die emphatische Determination *-l + i* nachfolgt, so ergibt das noch kein Epitheton der Göttin, sondern lediglich eine Landbezeichnung. Man wird daher vielmehr in dem meroitischen *p*- eher die Wiedergabe des ägyptischen *p₃-n-* (*πα-*) „der von ...“ zu sehen haben. Daß diese Form ägyptisch maskulin ist und hier aber auf die Göttin geht, kann angesichts des sattsam bekannten äthiopisch-ägyptischen *pa-maay* „meine Mutter“ nicht weiter genieren; das ist eben äthiopischer Sprachgebrauch.

Das oben suffigierte *-slw* macht keine Schwierigkeit; *-s + l* meint „das Zugehörige“ und *-w* kommt im Meroitischen andernorts als Richtungs-exponent vor⁶⁷.

Der ganze erste Ausdruck obiger Wendung dürfte also am besten mit „hinsichtlich des Zugehörigen zur Herrin des Südländes“ wiedergegeben sein.

Das folgende *rm* kommt Akin. Z. in der Titulatur *hrph^c rmi-l Q's-t^c* vor. In *rm* ist also wohl ein das Land Äthiopien bezeichnender Ausdruck zu erkennen⁶⁸. Daher ist dann das anschließende *-t^c* die bekannte Postposition „in“. Das schließende *-kw* ist uns bereits als ein wahrscheinlich kollektivierendes Element bekannt geworden (II B, 8 b).

Der zweite Ausdruck redet also von einem Begriffe wie „all das, was in Äthiopien ist“.

šdrt^c könnte seinem Anlaut nach ein von einem kausativen Verbum gebildeter Nominalausdruck sein, so daß das vorhergehende *rm-t^c-kw* als Objekt aufzufassen wäre.

Ein Versuch, den ganzen Beisatz zu übersetzen, ergibt unter den angesetzten Gesichtspunkten folgenden wörtlichen Sinn: „die große *šdrt^c* gegenüber all dem, was in Äthiopien ist, hinsichtlich des Zugehörigen zur Herrin des Südländes“, d. h. also, in verständliches Deutsch gesetzt, soviel wie: „die große *šdrt^c* gegenüber all dem, was der Herrin des Südländes in Äthiopien gehört.“

Dieser Beisatz betont also, daß die genannte Königinmutter als Ob-sorgerin für die Isistempel Meroës ausreichend bekannt ist und daher auch Philä dabei nicht zu kurz kommen mag.

4. *q₃ VI tml w's XII-k'n* in diesem Satze steht im folgenden Satze *q₃ V k'n tml X k'n* gegenüber. Ohne jeden Zweifel sind das zwei ziffernmäßig detaillierte Angaben.

Der Sinn derselben wird kaum weit von den ägyptisch verfaßten Dotierungsangaben äthiopischer Gesandter auf Philä abweichen. Dort ist in der Regel von einer Goldsendung die Rede und dieses Gold scheint an Ort und

⁶⁷ Cf. Mer. Inscr., 94, Z. 21/22. *Q's-w* „gegen Äthiopien“, *xr-w* „gegen Norden“ etc.

⁶⁸ Die Vermutung, daß es mit *rm* „Rom“ identisch wäre, ist für diese junge Inschrift kaum anzusetzen, da die Orthographie dagegen spricht.

Stelle in gewünschte Kultgeräte verarbeitet worden zu sein. So heißt es z. B. im dem Berichte des Pasmûn si-Paese (BRUGSCH, Thes., V, p. 1017, Z. 11): „... er sandte zwei Pfund Gold, verarbeitet zu einem Goldgefäß ...“, p. 1018, Z. 12: „... er sandte ein Pfund Gold, welches wir zu einer Flasche verarbeiteten.“ Desgleichen *ibid.*, Z. 16: „... (der König) sandte (eine goldene Vase) ... nebst weiteren vier Pfunden, welche er zu goldenen Räucherlöffeln machte für ... Isis.“

Die hier angeführten Angaben legen nahe, daß es sich oben um eine analoge Spezifizierungsangabe handeln dürfte. Der einfachere Ausdruck *q̄* scheint eine Bezeichnung des äthiopischen Goldgewichts zu sein, während *ʿtm̄ w̄* den Eindruck einer Genetivverbindung erweckt, deren genaue Wiederholung sich in der zweiten Angabe erübrigt.

Da es im Meroitischen ein Opferverbum *w̄* gibt (cf. II B, 7 b), wird man in *ʿtm̄ w̄* ein Kultgerät (Schale, Becher usw.) sich vorstellen können, welches im Opferdienst der Göttin Verwendung fand.

Das dreimal vorkommende *-k̄ñ* ist dann kaum etwas anderes als ein Analogon zu dem ägyptischen *ef-ʿoi* „indem es ausmacht, indem (es) ist“ u. ä.

Die Angabe „6 *q̄*, bestehend aus 12 Opferschalen“ (o. ä.), ist als der wichtigste Passus der ganzen Inschrift durch je zwei Vertikalstriche vorn und hinten in seiner Zeile isoliert hervorgehoben. Im zweiten Falle ist damit der Sinn ohnehin gegeben, und unterblieb daselbst deshalb die Isolierung.

5. *ʿrit̄ w̄ l̄*. Dieser Ausdruck steht zwischen der Nennung der Opfergabe und der nachfolgenden Distribution derselben an die zwei bekannten Isismanifestationen. Wir werden darin also irgend etwas wie einen adverbialen Ausdruck erkennen dürfen, der eine Distribution an zwei Objekte anzeigt, also etwa „zu gleichem Teil“ oder „zu halbpart“ o. ä.

6. *-h̄* folgt dem Namen der Gottheiten, welche in dieser Inschrift beschenkt werden, in diesem Satze sowohl als auch im folgenden. Demnach bildet dieses Wörtchen sicher eine objektive Direktive „zu, für“ o. ä.⁶⁹

7. *t̄q̄bt̄* Verbum mit *t̄*-Präfix. Dieses Präfix ist klar von dem reflexiven Präfix *t̄*- zu unterscheiden und geht hier sicher auf die Person der Königinmutter. Die Verba im weiteren Verlauf des Textes, die ein männliches Subjekt vor sich haben [unten unpersönlich (14) und w. u. Mašataraq], tragen dafür ein Präfix *ȳ*-, resp. *ȳ*-. Dieser Umstand erinnert schon allzu deutlich an semitische und hamitische Verbalpronomina.

Der Stamm von *t̄q̄bt̄* scheint lediglich **-q̄-* zu sein. Das *-b̄* der genannten Form bezieht sich wie unten in *ȳnith̄ʿbt̄* auf plurales Objekt. Die weitere Endung *-t̄* dagegen enthält nach Ausweis des *ȳnith̄ʿl̄* (s. u.) die bekannte Endung *-l̄* in sich, wodurch erhellt, daß obigem *-t̄* ein *s*-Element inhäriert.

Die Form *t̄q̄bt̄* muß also in **t̄-q̄ + b̄-s-l̄* zerlegt werden, um dem, was die weiteren Verba lehren, zu genügen (vgl. u.). Die Bedeutung des Kurzverbums **q̄* ist nach Analogie der ägyptischen Äthiopentexte wohl *t̄-ano* „senden“.

⁶⁹ Es sei hier an die plurale Applikation *-b̄-h̄* am Verbum erinnert, welche wohl nur mit „für sie“ zu übersetzen sein wird.

8. *Wš ʿrɩl trɩl* ist eine Wortgruppe, welche eine besondere Manifestation der Isis bezeichnet. Bei Nennung des indirekten Objekts steht vor dem Verbum dieses Satzes *ʿrɩl*. (Assimilation $-l + l = t$ in der Schrift!) *ʿrɩl* ist nach Ausweis der Namen *ʿrɩnɩdʿ* (Kar. 28) gegenüber *ʿmnɩnɩdʿ* (Mer. insc., 132) ein Gottesname und bezeichnet eine Manifestation des Horus⁷⁰.

Da nun in diesem Falle die Isis in Verbindung mit Horus genannt erscheint, wird klar, warum sie hier spezialisiert angeführt ist. Der Hof des Komplexes, zu dem die Äthiopienkammer führt, ist dem Haupttempel (Isis auf Philä) gemeinsam mit dem Geburtshaus. In letzterem manifestiert sich die Isis als Mutter des Horus. Auf sie muß also obige Bezeichnung gehen.

Was *trɩt* betrifft, so kann man darin am Schluß noch das Determinativ $-l$ voraussetzen, wonach also *trɩs* als Grundmotiv übrigbleibt. Die Bedeutung muß dahinstehen⁷¹.

Der ganze Pássus steht (wie oben in 3) als Objekt zu *t-šdrtʿ*.

9. *t-šdrtʿ*, vgl. 3 oben.

10. *dɩ V-kʿn* usw., vgl. 4 oben.

11. *ʿrɩtrɩt-hʿ* „für den Südland-Horus“ [cf. 6 oben u. 8, Anmerkung].

12. *t-twɩd-b. twɩd* ist ein aus den Totentexten bekanntes Opferverbum (II B, 7 b).

13. *-tbɩ*. Hier steckt wohl $-*lbɩ$ darin (cf. Mer. inscr., 98, Schlußwort), und derart dächte man sich die plurale Form des bekannten $-l$ gebaut, welches so häufig als Determinativ auftritt.

Der Ausdruck *šsɩrɩ *Pɩlqʿ-tʿ-lʿ-b-s-lbɩ* würde dann besagen: „Die den Osirissen auf Philä zugehörigen (Dinge).“

14. *yɩnɩthʿbɩ* und unten *yɩnɩhʿbɩ*. Ein Stamm *thʿ* ist aus den Totentexten als Opferverbum bekannt.

Der präfigierte Bestandteil $-nɩ-$ erinnert sofort an die passiven Formen mit n -Präfix im Südhamitischen.

Die Konstruktion (erstenfalls mit pluralem, zweitenfalls mit singularem Objekt) deutet auf unpersönliches Subjekt „man“.

15. *pkɩ*, Nomen unbekannter Bedeutung. „Festzug“? (s. 20.)

16. $-wɩ$. . . $-wɩ$ scheint hier „sowohl . . . als auch“ auszudrücken. Zwei genetivische *tɩ* ($= -s + lɩ$) verbinden sich hier mit „die Isis auf Philä“ und „die Isis auf Bigge“.

⁷⁰ *ʿrɩ* ist von *ʿry-wɩd-l* „Har-wêr“ zu unterscheiden, welcher bekanntlich ebenfalls auf Philä verehrt wurde. Die Unterscheidung geht klar aus Nr. 7 von GRIFFITH's, The inscriptions from Meroë hervor [GARSTANG, Meroë, the city of the Ethiopians].

⁷¹ Denkbar wäre, daß **Wš ʿrɩl trɩs-l* abzuteilen wäre. Der Schlußausdruck könnte verbalnominal sein und etwa „die, welche . . . gebär (o. ä.)“ bedeuten und *ʿrɩl* wäre dann Objekt. Erstens haben wir aber die Filiation zur Mutter feststehend als *dhʿ* erkannt. Zweitens haben wir oben in dem Isisepitheton *p-trɩtɩ* ein ägyptisch-meroitisches **trɩs* „Südland“ angesetzt. Dieses kann auch hier aus der Verlegenheit helfen. Wenn wir nämlich Assimilation eines genetivischen s -Suffixes mit dem s -Auslaut des *trɩs* annehmen, dann ergäbe ein **Wš ʿrɩl-trɩs-s-l* „Isis, die (Mutter) zum Südland-Horus“, d. h. also, daß hier die Isis speziell als Mutter des Horus, Patrons der Südlande, hervorgehoben wäre, was recht gut in unseren Zusammenhang paßt.

17. 'šy kommt Mer. inscr., 94 (Z. 11), vor und scheint dort „schön“ zu bedeuten. In diesem Falle wäre es das zu *pkʔ* (mit beiden Isismanifestationen genetisch verbunden) gehörige Adjektiv.

18. 'h^c *mrh^c-b-t*. Was das Verbum *mrh^c* bedeutet, muß derzeit noch dahin, stehen. 'h^c ist vielleicht lokal aufzufassen. Bedeutung noch unermittelt (s. 20).

19. *hbhn qʔris*, Titel „*hbhn* des Königs“⁷². Der Mann, der diesen Titel trägt, heißt *Mštrq*. Dieser Name dürfte theophor sein und kann mit dem einheimischen Gott *Maša* (cf. Kar. 60) in Verbindung gebracht werden.

20. *yʔtʔbh^c* = *y^c-t^c-b-h^c* „er gibt für sie“, v. *t^c* wie oben II B, 6 h.

Auffallend ist hier der Gebrauch des Fienspräfixes *yʔ-* gegenüber *yʔ-* in der Form 14. Gerade dieser Umstand kann aber zu dem Sinn des letzten Satzes verhelfen.

Die Handlung des Schlußverbums *dauert noch an*. Die Opfer an Osiris sind *erledigt*.

Wenn die Schlußhandlung aber noch nicht erledigt ist, dann wird man sich als Kenner ägyptisch-religiösen Denkens sofort besinnen, daß sich der im letzten Satz geschilderte Vorgang wohl auf das Bild beziehen wird. Tempelbilder leben ewig in ihrer Handlung, Tempelinschriften reden unablässig, ohne Aufhören. Das ist ägyptischer Glaube und ihm huldigte auch der Äthiope.

Das Bild, resp. die Bilderreihe, stellt zwei Festzüge dar, rechts und links von der hier behandelten Inschrift, in welcher die Hauptpersonen, darunter der genannte *Mašataraq*, in verschiedener Festtracht dargestellt erscheinen. Die Teilnehmer der einander entgegensehend dargestellten Festaufzüge tragen die bekannten Blumenstraußstäbe ägyptischer Festlichkeiten.

Die Festfeier findet aber in ägyptischen Äthiopieninschriften häufig Erwähnung und so kann auch hier, wo ein solcher Aufzug abgebildet ist, seine Erwähnung erwartet werden. Unter diesem Gesichtspunkt würde nun unter *pkʔ* die Bezeichnung für „Fest, Festzug“ o. ä. verstanden werden können. (Fest der Isis auf Philä sowie der Isis auf Bigge.) Die Wendung 'h^c *mrh^c-b-t* aber enthielte dann etwa einen Hinweis auf den Vorgang im Bilde oder auf die Darstellung selbst.

Damit wäre aber auch genügend Grund für den Gebrauch eines Fiens am Präfixverbum gegeben, da die auf einem derartigen Bilde festgehaltene Feierlichkeit nach ägyptischem Denken in alle Ewigkeit fort dauern mußte.

Faßt man die im Verlaufe des Vorgegangenen vorgeführten Gesichtspunkte zusammen, so erhält man etwa nachfolgendes Bild des kursorischen Zusammenhanges:

„*Lχidmnl*, die Mutter des Königs *Mlʔqʔr^cbr*, die große *šdrt^c* gegenüber all dem, was der Herrin des Südländes in Äthiopien gehört (?), hat 6 *qʔ*, bestehend aus 12 Opferschalen (o. ä.), zu halbp² (?) für die Isis auf Philä (und) für die Isis auf Bigge gesendet.“

⁷² Die Äthiopengesandten sind meist Kanzleichéfs des Königs von Meroë.

Als die *šdrt*^c gegenüber Isis, der (Mutter) des Südländ-Horus, opferte sie 5 *q̄*³ (an der Zahl), bestehend aus 10 Schalen (?) für den Südländ-Horus.

Die den Osiris(-heilig-tümern) auf Philä gebührenden (Opfer) hat man ihnen dargebracht.

Dem Osiris auf Bigge hat man (das Seinige) dargebracht.

Der schöne Festzug (?) der Isis auf Philä sowohl, als auch der der Isis auf Bigge sind (?) hier dargestellt (?) [und] der Kabinettschef des Königs, der edle *Maša-taraq* veranstaltet (ihn) für sie.“

Gegenkritik.

Die eben gebotene Übersetzung könnte im ersten Anblick den Eindruck erwecken, als ob damit gezeigt werden solle, man wäre jetzt bereits imstande, einen beliebigen meroitischen Text ebenso detailliert zu verstehen wie etwa einen in ägyptischem Demotisch.

Dem kann keineswegs zugestimmt werden, weder für die vorliegende Behandlung, noch auch für andere. Rund 50 Prozent des Inhaltes sind glatt geraten, das übrige umständlich konstruiert.

Hiezu einige gewichtige Bedenken:

1. *p-tr̄ti* kann einen Stamm **tr̄* enthalten und in diesem Falle wäre es mit der Einführung eines ägyptischen Lehnwortes nichts.

2. *tr̄t* im Horusnamen erscheint aus demselben Grunde bedenklich.

3. *y'tbh'* kann der Form nach wohl plurale Applikation enthalten und eine Form von **t'* sein. Wie aber, wenn es *t*-Reflexiv eines Verbums *bh'* wäre?

Im näheren wäre natürlich noch viel, viel mehr zu bedenken, ja, bei einigem guten Willen ließe sich der ganze vorgeführte Apparat seines Bodens berauben. Nachdem jedoch Skepsis (= geistiges Unvermögen) nicht der Quell positiven Schaffens ist, sondern der Antrieb zur Gewinnung eines Standardtextes für Meroitisch um jeden Preis getan werden muß, soll das Ganze vorläufig in diesem Zustande zur Disposition gestellt bleiben.

Das lineare Inhaltsgerippe dagegen bietet zur Not einen syntaktischen Stützpunkt für grammatische Beobachtungen und auf diese soll es hier vorwiegend ankommen.

IV. Skizze grammatischer Erscheinungen des Meroitischen.

Zur leichteren Übersicht über die innerhalb des vorangehend Behandelten zum Vorschein gekommenen grammatischen Momente empfiehlt es sich nunmehr, eine Art Abriß des bislang Gewonnenen herzustellen und soll bei dieser Gelegenheit gleich betont werden, daß sich solche Momente aus weiter zu behandelnden Texten unschwer erweitern und vertiefen ließen.

Gelegentliche Vorwegnahme von Erscheinungen, die aus hier nicht behandelten Texten stammen, wird unter Angabe anmerkungsweise vorgebracht.

A. Nomen.

1. Stammtypen.

a) Bekanntere Nomina ohne sichtbare Stammerweiterung:

(y)'*t̄* „Wasser“ [εττω]⁷³

mk „Gott“

h̄lb̄i „Monat“

q̄r^c „König“

kq̄i „Frau, Regentin“

q̄m^c „Jahr“

⁷³ Möglicherweise urverwandt mit altägyptisch *itrw* „Fluß“ (daselbst zu *yo'or* entwickelt).

b) Suffixnomina:

qʾr-ñ Titel eines königlichen Würdenträgers*pʾlmṣ-ñ* Titel aus dem ägyptischen Lehnwort *pʾlmṣ* „General“
[Mer. inscr., Z. 16]. (Sehr häufige Bildung.)

2. Determinierung.

Die Determinierung eines Nomens erfolgt durch Anfügung eines Suffixes *-l*:*qʾm* „Jahr“*qʾm-l* „das Jahr“*pʾstṣ* „φεντερε“*pʾstṣ-l* „ó φεντερε“*tṣ* „Wasser“*tṣ-l* „der Nil“

3. Zahl.

Die Bildung des Plurals geschieht mittels Antritt eines Suffixes *-b* (*-ʿb*):

a) Am indeterminierten Nomen:

qʾb „Länder“*qʾr-b* „Könige“

b) Am determinierten Nomen:

nt-l-ʿb „die Priester“*pʾt-l-ʿb* „die Gesandten“

4. Geschlecht.

Das Meroitische unterschied sichtlich zwei Geschlechter, Maskulinum und Femininum.

Die Maskulinen sind äußerlich durch keinerlei sichtbares Affix gekennzeichnet.

Die Femininen dagegen sind durch eine vokalische Endung unterschieden, vor welcher vokalischer Stammauslaut durch Zwischentritt eines *-y-* erweitert erscheint, z. B.:*mʿt* ein politischer Titel: fem. *mʿt-y* (ein Frauennamen).Diese (grammatische) Femininbildung läßt sich hier und dort in Namen feststellen und scheint einer älteren, nicht mehr lebendigen Vorstufe des Meroitischen anzugehören, da die Unterscheidung außerhalb der Namen nicht nachzuweisen ist. Das natürliche Geschlecht wird dagegen sichtlich durch Beifügung des Wortes *kqʾ* „Frau“ ausgedrückt, z. B.:*mk-kqʾ* „Göttin“.

B. Adjektiv.

1. Deskriptive Appositionen folgen dem zugehörigen Nomen nach, z. B.:

qʾr-lx „Großkönig“*tṣ mχ* „reichliches Wasser“

Im Plural wird der mit Apposition versehene Ausdruck geschlossen mit dem Pluralsuffix versehen:

nt lx-l-ʿb „die Hohenpriester“.

2. Ein Beispiel für denominative Adjektivbildung liegt anscheinend vor in:

ṣr qʾrṣ-qʾ-lṣ „das königliche Buch“.

3. Verbale Adjektivierung dagegen dürfte sich zeigen in:

‘*r y-wiḏ-l* „der ältere Horus“ (= ägypt. *Hr-wr*)⁷⁴.

Anmerkung. Die verbale Konstruktion ist verbürgt durch Mer. inscr., Nr. 117, wo dem äthiopischen Graffito der Tenor der ägyptischen Parallele entspricht:

Meroïtisch: *štq Sm’ti šh’ y’-mt’ ‘nt Plq’-t’-li-ti* „Fuß(abdruck) des *Smēt-χēm*, Oberpriester der auf Philä“.

Ägyptisch: **ne-rat* n *Smet-hēm* . . . *p’-hont tpē n Ise* [BRUGSCH, Thes. V, s. 1005] „die Füße des *Smet-hēm* . . . Oberpriester der Isis“.

C. Pronomen.

1. Personalpronomen:

a) Absolut.

Von der Reihe absoluter Pronomina ist bisher nur das Pronomen der ersten Person des Singulars: ‘*n* „ich“ (III 1) nachweisbar.

b) Abhängig.

Als Objektsuffix am Verbum:

3. Pers. Sing. -š

3. Pers. Plur. -b

Anmerkung. Suffixpronomen der 1. Person Sing. dürfte zu Dakke (Mer. inscr., 91 c) erhalten sein, nämlich -*n* am Verbum des Anrufungssatzes.

Possessiver Gebrauch des obigen Pron. 3. Pers. Sing. -š liegt vor in Mer. inscr., Nr. 94, Z.

2. Demonstrativpronomen.

Ein artikelartiges Demonstrativ liegt in dem femininen Präfix *t-* vor, wie:

t-ḏh’ „die Mutter“

t-šḏrt’ „die Wohltäterin, Patronin“ o. ä.

t-q’r’y’ „die Königin“(?), ein Frauename.

Anmerkung. Ein analoges Präfix *p-* mit Hinweis auf Maskuline scheint zu existieren, da ein *p-yk* „dies“ einem *y’-yk* „jiglich“ gegenübersteht (Mer. inscr., 94). Hiez u kommt die Schreibung: *p’-stḏ-l* = ὁ φεστῆς [Kar. 129, Z. 5/6] sowie das Epitheton *p-wiḏ’* [Meroë, Nr. 9], in welchem das bekannte Epitheton *wiḏ’* [u. a. Kar. 10 und 67] enthalten ist. Der König ist dortselbst als *p-wiḏ’* bezeichnet.

D. Verbum.

1. Stämme.

a) Einfacher Stamm.

Im Schriftbilde erscheinen ein-, zwei- und dreilautige Verbalstämme:

<i>l</i> „geben“	<i>tr’</i>	} Verba des Opfern, Schenkens, Zuteilens, etc.
<i>ḏ</i> „senden“	<i>pl’</i>	
<i>t’</i> „geben, veranlassen“ (o. ä.)	<i>twḏ</i>	
<i>b’r</i> „da sein“	<i>th’</i>	
<i>ḥr</i> „bleiben“ (o. ä.)		

⁷⁴ Cf. GARSTANG, Meroë, etc. Inscriptions, Nr. 7. Meroïtisches Verbum!

b) Kausativstamm.

Kennzeichen desselben ist ein Präfix \check{s} -, resp. $\check{s}i$ -, z. B.:

$\check{s}i-hr$	} Tätigkeiten eines gnädigen Gottes
$\check{s}i-pl^e$	
$\check{s}i-h:l$	
$si-dnh$	

c) Reflexivstamm.

Dem einfachen Stamme geht ein Präfix t - voran:

$t-mq^e$	„im mq^e -Verhältnis stehen“
$t^e-r:ik^e$	„vaterrechtlich verwandt sein“
t^e-qh^e	„mutterrechtlich verwandt sein“

d) Passivstamm:

Kennzeichen ein Präfix n :-

$n:l-h^e$ „geopfert werden“

2. Formenbildung.

a) Starre Formen.

Häufig erscheinen Verbalstämme ohne äußerlich sichtbare Temporal-kriterien mit wechselnden, scheinbar beliebig beifügbar^{en} Suffixelementen kopulativer Natur zu einem Komplex verwachsen. Solche Zusatzelemente sind nach bisheriger Beobachtung:

$-s$	$-k^e-s$
$-l:$	$-k^e-l:$
$-t:$ (= $-s + l:$)	$-t:-w?$
$-t^e$	$-k^e-t^e$
$-w?$	$-k^e-w?$
$-k^e$	$-k^e-t^e-s$

Anmerkung. Bei intensiverem Einfühlen in den Gebrauch dieser Elemente hat man den Eindruck, daß dieselben eine objektiv-lokale Direktive zuständlicher Formen vorstellen dürften.

Bei pluralem Subjekt wird an einem starren Verbalausdruck die determinierte Pluralendung $-l'b$ sichtbar und erscheint dieselbe dann durch ein Komplement $-k-w?$ ergänzt.

b) Bewegliche Formen.

Neben den oben besprochenen starren Formen besitzt das Meroitische auch solche mit wechselndem Personalpräfix.

Auch diese Formen erhalten nicht selten ein schließendes Suffix $-l:$, resp. $-t:$, kommen aber auch ohne solches vor.

Präfixformen fanden sich bisher nur für den Singular und dieser zeigt folgende Personalia:

3. m. y -	3. f. t -	2. —	1. e
-------------	-------------	------	---------

Die Vokalisation des Personalpräfixes wechselt in der Schrift, und zwar zeigt die (weitaus am häufigsten auftretende) 3. mask. bald e und bald i als Vokalkomponente. Der ersteren Vokalandeutung scheint eine Fortdauer

der Handlung, der letzteren dagegen Erledigung der Handlung zu entsprechen. In diesem Sinne ist oben von Fiens und Faktum gesprochen worden. Beispiele:

Fiens	Faktum
3. m. <i>y^c-l</i> „er gibt“	3. m. <i>yⁱ-š³</i> „er hat getan“
(In den übrigen Personen derzeit noch unbelegbar.)	3. f. <i>tⁱ-š³</i> „sie hat getan“
	2. —
	1. <i>‘-š³</i> „ich habe getan“

E. Umstandswörter.

Das Meroïtische ist reich an Umstandswörtern, welche enklitisch hinter das Nomen treten.

Bisher wurden als solche erkennbar:

- <i>i</i> (deiktisch)	- <i>k</i> (umfassend) „von, aus“
- <i>w</i> (richtunggebend) „gegen“	- <i>t^c</i> „in, auf“
- <i>s</i> „zu, hinzu“	- <i>h^c</i> „für“ ⁷⁵
<i>n-l-w</i> „vor, bei“ (Plur. <i>n-b-t-w</i>)	

A n m e r k u n g. Postpositionell dürfte auch *-pl* und *pl-w* anzusehen sein. Als Beispiel für Präpositionen hat GRIFFITH *ḏik* „bis“ festgestellt.

F. Syntaktisches.

1. Genetivverhältnis.

Im Ausdruck des Genetivs erhält das nachgestellte Rektum im Sinne der Zugehörigkeit die Postposition *-s* (voller: *-s*). Beispiele:

‘nt Mš-s „Priester des (Gottes) *Maša*“ [Kar. 56, Z. 1—2]
kšbñ Wš-s „Dienst der Isis“
p‘lmš t-l-i-s „Strategos des Nils“ (=Chéf der Flotte).

Der ganze Genetivausdruck wird wie ein einfaches Nomen durch *-l* (*-lⁱ* und *-l-wⁱ*) determiniert:

p‘rit^c Wš-t (=... *s⁺l*) „der *pⁱ-rd* der Isis“
t-ḏh^c q‘r-l-t „die Mutter des Königs“
p‘t^c q‘r-l-t-wⁱ „der Gesandte des Königs (seiend)“ [Shab. 4, Z. 5—6].

2. Objekt.

Objekte gehen dem Verbum regulär voran. Das Objektverhältnis kann außer der Position ungekennzeichnet bleiben, z. B.:

Wšš ‘š^r-yⁱ ... X. *Y.-q³ t³ ml³ y^c-l* „Isis (und) Osiris möge dem edlen X. Y. ... süßes(?) Wasser spenden“ [Meroë, pl, 70, Nr. 25].

Die Objektstrichtung wird öfter durch ein dem Verbum nachgestelltes rückweisendes *-s* angedeutet, z. B.:

mk-lx X. *Y.* ... *nsḏk^c-l ḏl^c-k-w hⁱl-k^c-t^c-s* „Der große Gott lasse dem X. Y. ... alles was *nsḏk^cl ḏl^c* dauernd vorhanden sein“ [Mer. inscr., 129, Schlußformel].

⁷⁵ Durch Antritt dieses Elementes an eine Verbalform erhält dieselbe applikative Richtung, z. B. *y^c-l-h-t^c* „er gibt ihm“.

Indirektes Objekt kann durch die Postposition $-h^c$ „für“ gekennzeichnet sein, z. B.:

... W_3s^c $Pilq^c-t^c-l-h^c$... $t-d-b-t^c$ „für die Isis auf Philä ... hat sie (dieselben) gesandt“.

Ungemein häufig aber unterbleibt diese Indirektive am Nomen und wird statt deren am Schluß der Verbalform aufgenommen (Applikation), z. B.:

$p^c d^c mk$ $Tnyidmn^c$ pwr^c $y^c-l-h-t^c$

„ $p^c d^c mk$ gibt dem $Tnyidmn^c$ das pwr^c .“

t^c $m\chi^c$ $p-s^c-\chi^c-b-h^c-k^c-t^c$

„er lasse dauernd reichliches Wasser für sie libieren“ [Kar. 29, Z. 10—11].

Ergebnis.

Der eben gezeigte lineare Abriß grammatischer Momente innerhalb des meroitischen Sprachbildes wird zur Genüge dargetan haben, daß sich der hamitische Sprachcharakter des Meroitischen mehr als deutlich präsentiert. Sämtliche der bisher zur Beobachtung gelangten Züge finden ihre Parallele für den Kenner der südlichen Hamitensprachen innerhalb des Sprachgebietes: Bedaue und die sogenannten Kuschitensprachen, wie bereits MEINHOF herausgeföhlt hat.

Der strenge Formalismus sowie die enge Komposition sprachlicher Ausdrücke zu enge vereinigten Komplexen erwecken den Eindruck, daß das Meroitische ein Produkt sehr langer Sprachentwicklung gewesen sein muß, also daß wir es mit einem *Idiom hoher Altertümlichkeit* zu tun haben. Der Umstand, daß wir Denkmäler dieser Sprache erst aus so relativ junger Zeit besitzen, ist in der späten Verwendung einer einheimischen Schrift gegründet und daß diese überhaupt zur Entstehung kommen konnte, hat wieder seine Ursache in besonderen politischen Verhältnissen, welche das offizielle Landesidiom zur allein dominanten Reichssprache gemacht hatten. Da man aber das Land dieser Reichssprache als $Q^c s^c$ (= ägypt. $K^c s^c$) bezeichnet findet, werden wir in dem sogenannten „Meroitisch“ jedenfalls die alte Sprache von $K^c s^c$ erblicken können, wenngleich ihre meroitischen Tradenten möglicherweise rassisch und kulturell eine historisch jüngere Schicht darstellen dürften. Diese Momente bedürfen erst weiterer Klärung. Das Entwicklungsalter der Sprache an sich geht zweifellos weit ins Altertum zurück und wir dürften uns nicht allzusehr verwundern, wenn das heute mit Recht als Kuschitisch zu bezeichnende, gegenwärtig bereits völlig abgestorbene Idiom des alten Meroë ein Zeitgenosse der ägyptischen Sprachentwicklung gewesen sein sollte.



Die Familie bei den Azteken in Altmexiko.

Von P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Inhalt.

Einleitung.	8. Beschneidung (?).
I. Vor der Heirat.	9. Kinderopfer.
1. Werbung.	10. Alters- und Verwandtschaftsnamen.
2. Wahlfreiheit.	11. Verhältnis der Ehegatten zu einander.
3. Voreheliche Keuschheit.	12. Polygamie.
4. Ehehindernisse.	13. Ehebruch und Ehescheidung.
5. Hochzeitszeremonien.	14. Konkubinat und Prostitution.
II. Bestand der Familie.	15. Verhältnis der Eltern zu den Kindern.
1. Stellung der Frau.	16. Erziehung der Kinder.
2. Arbeitsteilung.	17. Verhältnis der Kinder zu den Eltern.
3. Schwangerschaft.	18. Stellung des Erstgeborenen und Erbfolge.
4. Geburt.	19. Familie und Religion.
5. Taufe.	20. Volkspsychologie.
6. Namengebung.	III. Kulturhistorische Analyse.
7. Säuglingspflege.	

Einleitung.

Als die aus ihrer historisch-mythischen Urheimat Aztlan auswandernden und darum so benannten Azteken während ihres sagenhaften Aufenthaltes in den nördlichen Steppen auf Geheiß ihres Nationalgottes Uitzilopochtli sich nicht mehr Azteken, sondern *mexicâ*, d. h. Mexikaner nannten ¹, und als sie im Salzsee von Mexiko ihre Hauptstadt Mexiko oder mit ursprünglichem Namen Tenochtitlan gegründet hatten, hießen sie *mexicâ tenochcâ*, d. h. Mexikaner von Tenochtitlan. Ihrer Sprache nach sind die Azteken zwar die politisch bedeutendsten, aber nicht schlechthin einzigen Vertreter der Stämme mit *tl*-Sprache. Sie nannten sich darum auch *nauatlacâ*, d. h. Leute mit *nauatl*. *nauatl* bedeutet wörtlich „Sprache“ und bezeichnet inhaltlich im Sinne der Altmexikaner etwa „die wohlklingende Sprache“ oder „die klassische mexikanische Sprache“, im Gegensatz zu den Leuten, die *nauat* (*t*-Sprache) ² sprachen, die zwar auch noch als sprach- und stammverwandte Mexikaner angesehen wurden und deren Sprache als mexikanischer Dialekt den Azteken verständlich, aber ungeschliffen war. Aus sprachtechnischen Gründen kann man im Aztekischen nicht *nauat* sagen, da es kein Schluß-*t*, sondern nur ein Schluß-*tl* gibt. Darum werden bei SAHAGUN z. B. die *nauat*-sprechenden Mexikaner *nauâ*

¹ Codex AUBIN 1576: „in axcan aocmo amotoca yn am-azteca, ye am-mexicâ, jetzt heißt ihr nicht mehr Azteken, sondern Mexikaner.“ Vgl. auch JUAN DE TORQUEMADA, *Monarquía Indiana* (1615), lib. II, cap. I, p. 37. — WALTER LEHMANN, *Zentral-Amerika*, I, 981.

² In den *tl*-Dialekten sagt man: *teotl*, Gott; *tlacatl*, Mensch; *nauatl*, Sprache usw.; in den *t*-Dialekten: *teot*, *tlacat*, *nauat*.

genannt³. So kommt es, daß in manchen neueren Publikationen die Ausdrücke Azteken, Nahuatl, Nahuas öfters synonym gebraucht werden. Wenn das bei Azteken und Nahuatl unter besonderen Voraussetzungen berechtigt ist, so doch nicht bei „Nahuas“, da diese moderne Pluralform (*naua-s*; aztekischer Plural wäre *nauâ!*) die Stämme mit *t*-Dialekten (*nauat*) bedeutet.

I. Vor der Heirat.

1. Werbung⁴.

Die Werbung um die Hand der Braut war eine Angelegenheit der Eltern des jungen Mannes. Sobald der Jüngling in das heiratsfähige Alter kam, suchte ihm sein Vater eine passende Braut. Nachdem die Wahl — natürlich erst heimlicherweise — getroffen war, wurden die Kalenderkundigen, d. h. die Wahrsager befragt. Diese sollten aus den Geburtstagen von Bräutigam und Braut Glück oder Unglück für die beabsichtigte Ehe verkünden⁵. Konnten diese kalenderkundigen Priester aus den Tageszeichen der Geburtsdaten nur Unglück voraussagen, so ging der Vater von dem erwählten Mädchen ab und suchte eine andere Braut für seinen Sohn. Wenn aber die Voraussage günstig war, konnte die eigentliche Werbung beginnen.

Der Vater wählte aus seiner Verwandtschaft die ältesten und würdigsten

³ Vgl. bei SAHAGUN (Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des FRAY BERNARDINO DE SAHAGUN. Aus dem Aztekischen übersetzt von EDUARD SELER, herausgegeben von CÄCILIE SELER-SACHS. Stuttgart 1927; im folgenden zitiert: SAHAGUN-SELER). — SAHAGUN-SELER, p. 406—407.

*I naua yehoantin
yn nauatlatolli yc tlatoa
yn achi mexicatlatoa
ym maca nel iuh tlanqui
ym maca nel iuh quizqui
ym aco quenin contlatlalia*

Nahua sind diejenigen,
welche die Naua-Sprache sprechen
die auf gewisse Art Mexikanisch sprechen,
die es nicht ganz so vollendet,
die es nicht so vollkommen (sprechen),
sondern nur ungefähr zum Ausdruck bringen.

⁴ Hauptsächlichste Literatur zu diesem Punkt: FRANZ XAVER CLAVIGERO, Geschichte von Mexiko, aus spanischen und mexikanischen Geschichtsschreibern, Handschriften, Gemälden der Indianer zusammengetragen und durch Charten und Kupferstiche erläutert, nebst einigen kritischen Abhandlungen über die Beschaffenheit des Landes, der Tiere und Einwohner von Mexiko. Aus dem Italienischen des Abts D. FRANZ XAVER CLAVIGERO durch Ritter CARL CULLEN ins Englische, und aus diesem ins Deutsche übersetzt. Leipzig 1789. (Im folgenden zitiert: CLAVIGERO, Deutsche Ausgabe.) VI. Buch, 38. Abschnitt, S. 438—442.

⁵ Die Wahrsager bedienten sich dazu bestimmter „Schicksalsbücher“ (azt. *tonalamatl*, Buch der guten und bösen Tage), wie SELER ein Exemplar aus der AUBIN'schen Sammlung mit Kommentar publiziert hat. „Neben die Ziffern und Zeichen, die die Gesamtheit der überhaupt möglichen Tagesnamen angeben, sind — und das ist das Wesen dieser Art von Büchern — in bestimmter Ordnung gewisse Gottheiten oder Reihen von Gottheiten mit ihren Symbolen gesetzt, die, für diese Tage einflußreich gedacht, zugleich die Bedeutung dieser Tage und das Geschick oder die Chancen der Individuen, die an diesem Tage geboren wurden, und der Handlungen, die in diesen Tagen vorgenommen wurden, dem Kundigen veranschaulichen.“ (Dr. EDUARD SELER, Das Tonalamatl der AUBIN'schen Sammlung. Eine altmexikanische Bilderhandschrift der Bibliothèque Nationale in Paris. Manuscrs Mexicains. Nr. 18—19. Mit Einleitung und Erläuterungen. Berlin MDCCCC.) S. 5.

Frauen aus, *Ciuatlanque*⁶ oder „Freiwerberinnen“ genannt, und sandte diese mit der Werbung zu den Eltern der Braut. Diese Frauen gingen um Mitternacht hin, brachten den Eltern des Mädchens ein Geschenk und warben in schicklicher Form um die Hand der Tochter. Immer — so war es Sitte — wurde diese erste Werbung mit allen möglichen Scheingründen abgeschlagen, so angenehm der Antrag den Eltern des Mädchens auch sein mochte. Die Frauen gingen, kamen aber nach ein paar Tagen mit der gleichen Anfrage zurück. Die Brautwerberinnen priesen und lobten nun den jungen Mann sehr, erzählten, was er für seine Frau alles tun würde, und fragten auch so nebenbei, was wohl das Mädchen in die Ehe mitbrächte. Die Eltern der Umworbenen lehnten wieder ab, aber nicht mehr so scharf und entschieden, und sagten, sie möchten sich erst mit ihren Freunden und Verwandten über die Angelegenheit beraten. Mit diesem Bescheid gingen die Frauen heim. Sie kamen nicht mehr wieder. Nach ein paar Tagen schickte dann der Vater des Mädchens Frauen aus seiner Verwandtschaft in das Haus der Eltern des Jünglings mit der entscheidenden, positiven oder negativen Antwort. Nun waren die Beziehungen geknüpft und beide Elternpaare konnten die näheren Vorbereitungen zur Ehe treffen.

2. Wahlfreiheit.

Es fragt sich nun, welche Freiheit hatten die jungen Leute selbst bei dieser Art Werbung. In den meisten Fällen bestimmten die Eltern Braut und Bräutigam für einander, doch wird das wohl meist nicht ohne Rücksprache mit den jungen Leuten geschehen sein. So sagten z. B. die Eltern des Mädchens bei der zweiten Werbung unter anderem auch: sie möchten zuerst die Neigung ihrer Tochter erkunden⁷. Nun kann dies ebensowohl ein leerer Scheingrund gewesen sein wie die anderen Ausflüchte, aber es ist immerhin bemerkenswert, daß diese Ausrede überhaupt als Scheingrund in Frage kam. Wenn aber KOHLER⁸ einfach sagt, daß zur Eheschließung die Zustimmung

⁶ *Ciuatlanque* besteht aus folgenden Elementen: *ciua-tl*, Frau; *-tlan*, Lokativ-Suffix; *-que*, Plural-Suffix, *ciuatlan*, war ein *terminus technicus* und bedeutet „wo die Frauen sind“ oder „das Land der Frauen“, das ist „der Westen“. *Ciuatlanque* würde also wörtlich bedeuten: „die aus dem Weiberlande“ oder „die Westlichen“. Eigentlich hießen so die im Kindbett gestorbenen Frauen. Daß man die Brautwerberinnen in gleicher Weise benannte, sollte wohl auf den zukünftigen Beruf der Braut als Mutter hindeuten. Außer im Namen liegt noch eine Parallele zwischen den Bewohnern des Weiberlandes und den Brautwerberinnen in dem Umstand, daß die „Freiwerberinnen“ um Mitternacht hingingen, das ist in jener Zeit und Stunde, wo die im Kindbett gestorbenen Frauen zur Erde kamen und als Dunkelheitsdämonen auf den Wegkreuzen hausten. Zudem war Mitternacht eine heilige Stunde, „die Zeit, in der man sich kasteite“. *Ciuatlanqui* war auch der Name der rechtmäßigen Hauptfrau des Mannes. — Es sei noch besonders darauf aufmerksam gemacht, daß die Brautwerberinnen nicht, wie bei anderen Völkern in Asien z. B., Mitglieder eines ständig bestehenden Institutes waren, sondern jeweils vom Vater des Jünglings aus seiner Verwandtschaft eigens für diesen Zweck ausgesucht wurden.

⁷ CLAVIGERO (deutsche Ausgabe), a. a. O., 438.

⁸ JOSEF KOHLER, Das Recht der Azteken. (Separatum aus Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft.) Stuttgart 1892. (Aus: Kulturrechte des Alten Amerika, von J. KOHLER, I. Teil.) S. 57.

des Mädchens selbst erforderlich war, so dürfte das in dieser apodiktischen Formulierung jedenfalls stark anzuzweifeln sein. Immerhin haben wir Anhaltspunkte, daß auch das Mädchen in Heiratsangelegenheiten ein gewisses Mitbestimmungsrecht hatte. So übersetzt z. B. Frau SELER-SACHS aus den SAHAGUN-Texten eine Ansprache eines aztekischen Vaters an seine Tochter: „Du sollst es nicht machen, wie man mit grünen Maiskolben tut, von denen man die besten und saftigsten aussucht; du sollst keinen Mann wünschen, weil er eine schöne Gestalt hat, sollst ihn nicht mit Leidenschaft lieben. Wenn er schön ist, der dich begehrt, so nimm ihn an, und wenn er häßlich ist, so weise ihn nicht zurück. Nimm den, den Gott dir schickt⁹.“ Für sich gesehen, könnte dieses Zitat sogar die volle freie Entschließung des Mädchens dokumentieren, denn wo der Vater etwas kategorisch bestimmt, gäbe es ja für die Tochter kein Wählen und Aussuchen mehr. Es kann aber sehr gut sein, daß diese Ermahnung des Vaters vor allem den Zweck hatte, im Interesse einer harmonischen Ehe nicht nur die äußere Bereitwilligkeit — das war in Altmexiko selbstverständlich — sondern auch die innere seiner Tochter zu der bereits von ihm selbst getroffenen Wahl zu erlangen. Wir wollen die einzelnen Worte nicht pressen. Jedenfalls scheint es, daß die gegenseitige Zuneigung bei der Eheschließung in Altmexiko nicht so ganz nebensächlich war oder gar ausgeschaltet wurde, im Gegenteil, daß man sie als berechnete, vielleicht wünschenswerte Nebenerscheinung ansah und begrüßte. Denn bei der Werbung sagten die Eltern des Mädchens auch: „Unsere Tochter kann zwar nichts, hat nichts gelernt, aber der junge Mann hat scheinbar unsere Tochter sehr lieb¹⁰.“ Ich glaube, wir kommen der Wahrheit am nächsten, wenn wir vorerst nur das Äußere und das Zeremoniell als ausschließliche Obliegenheit der Eltern ansehen, dabei aber den ersten Antrieb und die weitere Beiseelung der Werbung in vielen, vielleicht den meisten Fällen wenigstens aus einseitiger, vielfach wohl auch aus beiderseitiger Zuneigung erwachsen lassen.

In diesem Sinne werden wir auch am richtigsten die erforderliche Erlaubnis der Eltern deuten. „Erlaubnis“ setzt ja schon dem Worte nach auf der anderen Seite eine gewisse Freiheit des Handelns voraus. Die jungen Leute waren in Mexiko zur Eheschließung durchaus an die Erlaubnis der Eltern gebunden¹¹, diese Bedingung war aber zur Gültigkeit der Ehe nicht eine *conditio sine qua non*. Wer ohne Erlaubnis der Eltern seine Wahl traf, galt als undankbares Kind, wurde verächtlich angesehen und hatte von seiten der Götter nur Unglück in der Ehe zu erwarten. In einer langen Ermahnung eines aztekischen Vaters an seinen Sohn lesen wir auch folgenden Satz: „Ist die Zeit da, zu heiraten, so tue es nicht ohne deiner Eltern Einwilligung, sonst wird es ein schlechtes Ende nehmen¹².“ Nur die Ungnade der Götter

⁹ CÄCILIE SELER-SACHS, Frauenleben im Reiche der Azteken. Ein Blatt aus der Kulturgeschichte Altamerikas. Berlin 1919, S. 49.

¹⁰ Vgl. SELER-SACHS, Frauenleben, a. a. O., 56.

¹¹ CLAVIGERO (deutsche Ausgabe), VI. Buch, 38. Abschnitt. — HUBERT HOWE BANCROFT, The Native Races of the Pacific States of North America. Vol. II. Civilized Nations. San Francisco 1883, p. 251.

¹² CLAVIGERO (deutsche Ausgabe), a. a. O., 456.

war die Strafe für diesen Ungehorsam. Darum bemühte man sich sogar, nach vollendeter Tatsache — was demnach also auch vorgekommen ist — nachträglich die Erlaubnis der Eltern zu erwirken ¹³.

Die Freiheit des Mädchens war aber nicht in allem die gleiche wie beim Mann. So gaben nicht selten die Eltern ihre Töchter als Konkubinen in den Harem der Fürsten und des Königs ¹⁴. Wenn das als große Ehre für die Eltern angesehen wurde, wird man nicht voraussetzen dürfen, daß auch die Mädchen immer damit einverstanden waren. Nicht selten kam es auch vor, daß die Fürsten den Eltern einfach durch Raub oder Gewalt die Töchter wegnahmen, um ihren Harem zu bevölkern. „Daß die hohen Herren vielfach auf diese Weise verfuhrten und das Volk sich das gefallen ließ, wird uns auch anderseits bestätigt, so insbesondere von den Verhältnissen von Michoacan, die auch sonst für die Azteken vorbildlich, besser gesagt, verführend waren ¹⁵.“ Diese Konkubinen wurden verschieden benannt: wenn sie mit Erlaubnis der Eltern im Harem waren, hießen sie *cihuanemactli* (*ciua-tl*, Frau; *nemactli*, Geschenk); wenn sie gegen den Willen der Eltern dort waren, nannte man sie *tlacihuaantin* ¹⁶. Der letzte Aztekenherrscher Montezuma II. verheiratete seine Schwestern nach Gutdünken an die Fürsten des Landes ¹⁷. Wenn zwei Männer im Zweikampf um ein Mädchen stritten, mußte das Mädchen den Sieger heiraten ¹⁸.

Noch einige andere Beschränkungen oder Behinderungen der Freiheit müssen wir erwähnen. Ein Mitglied des Junggesellenhauses benötigte zur Heirat die Erlaubnis der Vorsteher des Junggesellenhauses ¹⁹. Vielleicht war diese Vorschrift nur ein Disziplinargesetz zur Aufrechterhaltung der Ordnung. Wenn aber die Jünglinge im Erziehungshause das Heiratsalter erreichten und noch wenig Lust zur Ehe verspürten, wurden sie vom Vorsteher einfach zur Ehe kommandiert. Willigten sie nicht ein, mußten sie zeitlebens ehelos bleiben. Gereute sie die Ehelosigkeit später, so daß sie doch heirateten, galten sie als ehelos. Anständige Mädchen wurden dann niemals ihre Frauen ²⁰.

Interessant ist noch zu diesem Punkte eine Entschliebung des ersten Provinzialkonzils von Mexiko vom Jahre 1555, weil uns diese Bestimmung Rückschlüsse auf die Anschauungen und Gewohnheiten der Indianer wenigstens in den ersten Jahrzehnten nach der Eroberung tun läßt. Das genannte Provinzialkonzil bestimmte: „Da es beim gewöhnlichen Volk der Indianer Brauch ist, nicht ohne Erlaubnis (*licencia*) ihrer Fürsten zu heiraten und kein Weib zu nehmen als nur durch die Hand der Fürsten, woraus viele Unzu-

¹³ TORQUEMADA, a. a. O., lib. XIII, cap. 5.

¹⁴ BERNAL DIAZ DE CASTILLO, *Memoirs* (1598). Transl. by F. INGRAM LOCKHART. London 1844, chap. 91.

¹⁵ KOHLER, a. a. O., 56.

¹⁶ KOHLER, a. a. O., 55—56. KOHLER wurde in seiner Arbeit bei der Übernahme und Übersetzung der aztekischen Namen von EDUARD SELER unterstützt.

¹⁷ BANCROFT, a. a. O., 183.

¹⁸ KOHLER, a. a. O., 87.

¹⁹ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 346.

²⁰ BANCROFT, a. a. O., 251.

kömmlichkeiten entstehen, und die Heirat unter freien Personen nicht so frei ist, wie sie sein sollte, darum bestimmen wir und ordnen wir an: kein Fürst der Indianer, wessen Standes und Ranges (*estado*) er auch sei, soll kraft eigener Macht und Autorität irgendein Weib irgend jemandem geben, noch soll er irgendeinen Mann aus dem gewöhnlichen Volke daran hindern, frei jene Frau zu heiraten, die er wünscht und die ihn mag, unter Strafe von 30 Tagen Gefängnis und anderer Sanktionen, die das Gericht bestimmen wird²¹.“ Wir können wohl aus dieser Verordnung des Provinzialkonzils folgern, daß in der ersten Zeit nach der Eroberung wenigstens die Fürsten die Heirat ihrer Untergebenen nicht nur von ihrer Erlaubnis abhängig machten, sondern auch darüber hinaus Bestimmungen trafen, die sich mit der freien Wahl und Entscheidung freier Menschen nicht vertrugen.

3. Voreheliche Keuschheit.

Die Frage nach der Jungfräulichkeit bis zur Ehe ist ein Kapitel für sich. Wir wollen aber zunächst einige allgemeine Bemerkungen vorausschicken, um zu zeigen, welche Stellung die Azteken zur Keuschheit einnahmen. Sie waren durchaus nicht indifferent in diesem Punkte. Zum Toxcatl-Feste, dem fünften Jahresfest, wurden als Opfer Sklaven von besonderer körperlicher Schönheit ausgewählt. Die Aufzählung der Vorzüge umfaßt bei SAHAGUN mehrere Seiten. Darin heißt es auch, „ausgewählt wurde, wer von gutem Ansehen, klug und verständig, keusch am Leibe und schlank wie ein Bambusrohr war²².“ Wir können hier jedoch den Begriff „keusch“ nicht zu stark pressen, da hier im Zusammenhang auf Grund wörtlicher Übersetzung zu-

²¹ Concilios Provinciales, Primero y Segundo, celebrados por la muy noble, y muy Leal ciudad de México etc., etc. Dalos á Luz el Ill'mo Sr. D. FRANCISCO ANTONIO LORENZANO, Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia. Año de 1769. (Zitiert bei AD. F. BANDELIER, On the Social Organization and Mode of Government of the Ancient Mexicans. From the Twelfth Annual Report of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Cambridge 1879 [Salem 1879], p. 620—621, Anm. 111.) In der englischen Fassung des Textes bei BANDELIER steht zweimal der Ausdruck *Macegual* (Plural: *Maceguallys*). Ich habe diesen Ausdruck mit „gewöhnliches Volk“ wiedergegeben, da *Macegual* unverkennbar das aztekische *maceualli* ist. *Maceualli* bedeutet aber sowohl das durch (kultische wie kriegerische) Verdienste erworbene Grundstück wie auch das gewöhnliche Volk der Scholle. Die Übernahme dieses Zitates aus BANDELIER besagt nicht, daß ich nicht seine sonstigen Theorien in evolutionistischer Reinkultur wie auch besonders seine Behauptung „the controlling influence of the Kin“, zu deren Beweis er dieses Zitat anführt, ablehne.

²² SAHAGUN-SELER, a. a. O., 92. SELER übersetzt bereits die Zeile *yn mimatqui in mimatini* mit „die keusch waren“. Das dürfte keine wörtliche Übersetzung sein, denn MOLINA (Vocabulario de la Lengua Mexicana. Publicado de Nuevo por JULIO PLATZMANN. Leipzig 1880) sagt: *mimatini*, sabio cuerdo y auisado und *mimatqui*, idem; also „klug und verständig sein“. Die folgende Zeile bei SAHAGUN *yn chipauac yn acayo* heißt in wörtlicher Übersetzung „die rein sind am Penis“. *chipauac* heißt zwar zunächst nach MOLINA „cosa limpia, hermosa, o clara“, aber welche Reinheit hier gemeint ist, können wir aus dem wortverwandten *chipauaca-nemi-liztli* entnehmen, das „castidad o continencia“ bedeutet. Die Reinheit wird näherhin eindeutig festgelegt durch die Beifügung *yn acayo*. *acayo-tl* heißt „cosa del caño de la orina o de la verga del animal, o la misma verga“. *yn* ist im ersten Fall Relativum, im zweiten Possessivum.

nächst das Freisein von Geschlechtskrankheiten gemeint ist. Aber immerhin ist es bemerkenswert, daß diese körperliche Reinheit als Vorzug gewertet wurde, wenn wir auch das anderseits noch wieder mildern müssen, weil Geschlechtskrankheit eben eine Krankheit ist und das Toxcatl-Opfer auch sonst nicht krank sein durfte. In diesem Zusammenhang sei ferner erwähnt, daß die Azteken auf äußeren Anstand — wenn wir das einmal so nennen wollen — recht viel Gewicht legten. Es gab z. B. Menschen, die zwar nur als Spielzeug gewertet wurden, indem sie wegen körperlicher Gebrechen und Anormalitäten zur Belustigung der Fürsten dienten. Das waren Zwerge, Bucklige und andere Mißgeburten oder Männer, Frauen und Kinder, die von Geburt an Angesicht, Leib, Haar, Augenlider und Brauen ganz weiß hatten. Diese armen Geschöpfe wurden in besonderen Häusern der Großen gehalten, aber Männer und Frauen in getrennten Räumen²³. Auch war es durchaus verpönt, sich unbekleidet in der Öffentlichkeit zu zeigen. Darum galten ihnen z. B. die Huasteken als schamlos, weil sie ohne Schambinde, oder wie SAHAGUN wörtlich sagt, „mit herunterhängendem (Penis)“ einhergingen²⁴. „Wie kommt es,“ sagten sie zu ihm, „daß du so einhergehst, Huasteke? Binde dir eine Schambinde um und nimm dir eine Hülle²⁵!“ Nur die Priester vollführten einmal nackt eine Kulthandlung, indem sie am 15. Jahresfest Panquetzaliztli grüne Zweige an einem bestimmten Orte niederlegten²⁶. Es ist auffällig, daß im Gegensatz zu den Anschauungen der Maya in den aztekischen Bilderhandschriften ganz oder halb nackte Darstellungen relativ selten sind. Mir ist eigentlich nur eine wirklich obszöne Darstellung bekannt²⁷. Intimitäten werden im allgemeinen in recht dezenter Form (zwei Personen unter einer Decke als Bild des Verkehrs)²⁸ oder so symbolisch (durch Blutband, Opfersteinmesser, Eidechse usw.)²⁹ dargestellt, daß kein krasser Naturalismus in Erscheinung tritt. Als nach der Eroberung die Spanier überall das Gold suchten und kein Ort vor ihrer Habsucht sicher war, verbargen die aztekischen Weiber ihre Goldschätze „am Bauche unter

²³ FERDINAND CORTEZ, Die Eroberung von Mexiko. Mit den eigenhändigen Berichten des Feldherrn an Kaiser Karl V. von 1520 und 1522. Herausgegeben von ARTHUR SCHURIG, Leipzig 1923. (Im folgenden als: CORTEZ, Deutsche Ausgabe zitiert.) S. 147.

²⁴ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 274. *çan tla-pilo-ti-nemi*, d. h. „immer nur mit hängendem (Penis) sein“.

²⁵ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 276.

²⁶ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 204—205.

<i>yn on-acxoyatlaliaya</i>	sie legen die grünen Zweige hin
<i>çam pepetlauhtiui</i>	und sind (dabei) nackt,
<i>atle yntech uetztiuh</i>	ohne etwas anzuhaben.

²⁷ Codex Borgia 59 (= KINGSBOROUGH 56; die Seitenzählung in KINGSBOROUGH, Antiquities of Mexico, London 1840—1848, ist vielfach eine andere als in den Faksimile-Ausgaben der einzelnen Codices.

²⁸ Z. B. Codex Borgia 9 (= KINGSBOROUGH 30); Codex Vaticanus B. Blatt 28 (= KINGSBOROUGH 76); Codex Borbonicus 19.

²⁹ Z. B. Codex Borgia 16 (= KINGSBOROUGH 23); Codex Laud (= KINGSBOROUGH 37).

dem Hüfttuch“, die Männer aber „unter der Schambinde (und im Munde)“³⁰. Können wir aus dieser Tatsache nicht die Folgerung ziehen, daß die Azteken nur deshalb auf diesen Gedanken kamen, weil sie selber eine Scheu vor der Entblößung dieser Körperteile hatten und darum es auch von den Spaniern voraussetzten, so daß ihnen tatsächlich dieses Versteck als das sicherste erschien?

Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit, auch auf Lebenszeit, war den Azteken bekannt. Priester und Priesterinnen mußten zeitlebens ehelos und keusch bleiben. SAHAGUN schreibt: „Die Priester gelobten Enthaltsamkeit, reinen Lebenswandel und nirgends ein Weib zu sehen; sie gelobten ein mäßiges Leben. Niemand von ihnen log. Sehr fromme Leute waren die Priester, sehr gottesfürchtig waren sie“³¹. Das Priestertum war dem weiblichen Geschlechte nicht vorenthalten. Sie wurden zum unmittelbaren Tempeldienst herangezogen³². Gewöhnlich gelobte die Mutter schon bei der Geburt des Kindes, daß diese Tochter Priesterin werden sollte. Zwanzig oder vierzig Tage nach der Geburt brachte die Mutter das Kind zum Tempel. Sie opferte bei dieser Gelegenheit Besen, Räuchergefäß und Kopalharz. Der Priester gab aber der Mutter das Kind zurück, damit sie es zunächst aufziehe. War das Kind dann erwachsen, ging es allein zum Tempel und blieb dort als Tempelmädchen, um Priesterin („Medizinfrau“) zu werden³³. Diese priesterlichen „Jungfrauen“ werden wohl gemeint sein, wenn SAHAGUN schreibt, daß bei einigen Jahresfesten „Jungfrauen“ die Maiskolben auf ihrem Rücken trugen³⁴. Die Verpflichtung zur Keuschheit für Priester und Priesterinnen war äußerst streng³⁵. Grausame Todesstrafe stand auf Unzucht für Priester und sogar auf den Versuch der Schändung eines Tempelmädchens, das Priesterin werden wollte, und zwar in diesem letzteren Falle für beide Personen³⁶. Es war auch verboten, daß Frauen in die Priesterhäuser kamen oder Priester die Frauenhäuser betraten³⁷. BRINTON berichtet, daß sogar ganze oder teilweise Kastration aus religiösen Gründen bei Priestern und Priesterinnen vorge-

³⁰ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 569. *nouian, nemja in inxillan in incuetitlan in cioatzitzinti auh in toqujchtin nouian nemi inimaxtlatitlan yoan in in camac*, überall haben sie es (das Gold) am Bauche im Hüfttuch (versteckt) die Weiber, und wir Männer in der Schambinde und im Munde.

³¹ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 354.

³² CLAVIGERO, a. a. O., Buch VI, Cap. 16 (zitiert bei HERBERT SPENCER, *Descriptive Sociology, or Groups of Sociological Facts, classified and arranged. Compiled and abstracted by DAVID DUNCAN, RICHARD SCHEPPIG and JAMES COLLIER. Division II. Part 1. B. Ancient Mexicans, Central Americans, Chibchas and Ancient Peruvians. Compiled and abstracted by RICHARD SCHEPPIG. London-Edinburgh 1874, S. 19).*

³³ SELER-SACHS, *Frauenleben*, a. a. O., S. 42.

³⁴ Z. B. beim Jahresfest Ochpaniztli, SAHAGUN-SELER, a. a. O., 182; beim Jahresfest Uei toçoztli, SAHAGUN-SELER, a. a. O., 83, 86, 87–88.

³⁵ ZUAZO, *Carta al Padre FRAY LUIS DE FIGUEROA* in: JOAQUIN GARCIA ICAZBALCETA, *Colección de Documentos para la Historia de Mexico. Mexico 1858–1866. I, p. 366.* — TORQUEMADA, a. a. O., lib. IX, cap. 5 und 26.

³⁶ BANDELIER, a. a. O., 630.

³⁷ CORTEZ (deutsche Ausgabe), a. a. O., 143.

nommen sein soll³⁸. In alten Quellen habe ich keinen Beleg dafür gefunden.

Nach Erledigung dieser zwei Vorfragen (Wertung der Keuschheit im allgemeinen und der der Priester und Priesterinnen im besonderen) kann die für unser Thema als Hauptfrage geltende Wertung der vorehelichen Keuschheit angeschnitten werden. Für das weibliche Geschlecht war voreheliche Keuschheit sicher ein Vorzug. Eine Mexikanerin ermahnte ihre heranwachsende Tochter folgendermaßen: „Hüte dich vor unanständiger Vertraulichkeit mit Männern und gib unerlaubten Wünschen keinen Raum in deinem Herzen, sonst beschmutzest du deine Seele, wie Schlamm das Wasser. Erwinnere dich, daß das Laster wie eine giftige Pflanze, dem, der es kostet, das Leben raubt. Lächle auf der Straße keinen Jüngling an. Begegnet dir auf deinem Wege ein vornehmer junger Mann, der dir gefällt, so lasse dich nicht mit ihm ein, sondern verstelle dich und gehe weiter. Sagt er dir etwas, so achte weder auf ihn noch auf seine Worte. Geht er dir nach, drehe dich nicht um, ihn zu sehen, damit seine Leidenschaft nicht noch mehr gereizt werde. Wenn du dich so benimmst, wird er dich bald in Ruhe lassen³⁹. Gib dich keinem Manne hin und lasse dich von keinem nehmen, denn wenn du dein Jungferntum verlörest, so wirst du niemals gut mit deinem Gatten leben. Er wird nie vergessen, daß er dich nicht jungfräulich fand, und das würde für dich die Ursache großer Trübsal werden, denn er wird dir immer mißtrauen⁴⁰.“ Derselbe Gedanke, der doch als Grundidee aus diesen Ermahnungen aufleuchtet, auch wenn möglicherweise die Formulierung nicht ganz ohne europäischen christlichen Einfluß entstanden wäre, spricht auch aus anderen Tatsachen. So bemerkt SAHAGUN, daß bei gemeinsamen Tänzen nicht die Töchter anständiger Leute mit den Jünglingen und Kriegern tanzten, sondern die Freudenmädchen⁴¹. Nun ist es freilich wahr, daß die sogenannten *Las entremetidas*, d. h. jene Frauen, „die in die Reihen der Tänzer eintraten“, immer nur Dirnen waren und daß darum „gutbürgerliche“ Töchter sich nicht mit diesen identifizieren wollten. Aber es werden auch Schicklichkeitsgründe dafür ausschlaggebend gewesen sein, zumal — wie es scheint — bei den mexikanischen Tänzen Berührungen zweifelhafter Natur gebräuchlich waren. Die Tänzerin umfaßte nämlich ihren Partner von rückwärts um den Leib, wenigstens bei manchen Tänzen, wie SAHAGUN angibt. Besonders achtete man darauf, daß die Mädchen, die im Tempelpensionat erzogen wurden, auch wenn sie nicht Priesterin werden sollten, während der Pensionszeit ihre Keuschheit bewahrten. So stand z. B. Todesstrafe darauf, wenn ein Mann

³⁸ „The sentiment of shame... led to the belief that to forego fleshly pleasures was a meritorious sacrifice in the eyes of the gods. In this persuasion certain of the Aztec priests practised complete abscission or entire discerption of the virile parts, and a mutilation of females was not unknown.“ D. G. BRINTON, *The Myths of the New World*. New York 1863, S. 147 (zitiert bei SPENCER, a. a. O., 27).

³⁹ CLAVIGERO (deutsche Ausgabe), a. a. O., lib. VII, cap. 4.

⁴⁰ SELER-SACHS, a. a. O., 50/51.

⁴¹ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 158.

sich in das Haus, wo die Tempelmädchen erzogen wurden, einschlich⁴² oder wenn ein solches Mädchen heimlich mit einem Manne sprach⁴³. Schändung eines Tempelmädchens oder eines sonstigen Mädchens von angesehener Familie hatte Todesstrafe zur Folge, an dem Manne⁴⁴, aber auch an dem Mädchen selbst⁴⁵. Sie wurden gepfählt, verbrannt und die Asche in die Luft gestreut⁴⁶. Die Jungfräulichkeit des Mädchens bis zur Hochzeit stand hoch in Ehren⁴⁷. Wenn, wie es üblich war, nach vollzogener Ehe das Brautbett zum Tempel gebracht wurde, so kann das wohl als ein Jungfräulichkeitsbeweis ausgelegt werden, könnte aber auch reinen devotionalen Wert gehabt haben, da auch andere Gegenstände bei dieser Gelegenheit zum Tempel gebracht wurden. Jedenfalls will TORQUEMADA diesen Gebrauch nicht unbedingt (*seria posible*) mit einem Jungfräulichkeitsbeweis in Zusammenhang bringen⁴⁸. DURAN spricht von gewissen *muestras de la birginidad* (Jungfräulichkeitsbeweise), ohne Einzelheiten anzugeben. Doch wurde jedenfalls den Hochzeitsgästen der physiologische Zustand der jungen Frau vor dem Ehevollzug bekanntgegeben, indem die Schüsseln und Teller durchbohrt wurden, wenn die Braut nicht mehr Jungfrau war. Allgemeine Trauer herrschte dann unter der Hochzeitsgesellschaft⁴⁹. Deutlicher noch, wie es scheint, spricht in diesem Sinne TORQUEMADA von dem Hemd der Braut, das

⁴² AL. DE ZURITA, Rapport sur les différentes classes de chefs de la Nouvelle Espagne. Trad. par H. TERNAUX-COMPANS. Paris 1840, p. 49.

⁴³ GERÓNIMO DE MENDIETA, Historia eclesiastica indiana, obra escrita á fines del siglo XVI (1590). La publica por primera vez JOAQUIN GARCIA ICAZBALCETA. Mexico 1870, II, 23. — FERN. D'ALVA IXTLILXOCHITL, Histoire des Chickimèques (1600). Trad. par H. TERNAUX-COMPANS. Paris 1840, cap. 67.

⁴⁴ Diego Duran († 1588), Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme. La publica con un Atlas de estampas, notas é ilustraciones JOSÉ F. RAMÍREZ. Tom. I y II. México 1867, cap. 98 (II, p. 222).

⁴⁵ So in Gesetz Nezahualcoyotl's a. 7 (in KINGSBOROUGH IX, p. 387 ff.).

⁴⁶ CLAVIGERO (deutsche Ausgabe), a. a. O., lib. VI, cap. 38.

⁴⁷ ANT. DE HERRERA, The General History of the Vast Continent and Islands of America (1601). Transl. by J. STEPHENS, London 1725—1726, III, p. 21.

⁴⁸ TORQUEMADA, a. a. O., II, 416: „Seria posible, que quisiese significar entre estos Indios lo mismo, este cuidado de los viejos, de traer manta, ó sabana, y tenderla sobre la cama de los desposadas, para los primeros actos matrimoniales; y es creible, que seria este el intento, pues la ropa, y esteras, que sirvieron en este Sacrificio, se llevaban al Templo, y no servian mas en casa, como ni mas, ni menos la ceremonia antigua de guardar la sabana; con sangre, entre los Hebreos, en lugar particular, y seguro.“

⁴⁹ DURAN, a. a. O., II, 115: „Dadas las siete bueltas sentauanlos juntos con una estera nueva junto al mesmo fogon y dexauanlos alli donde consumian el matrimonio. Ponian la estera nueva y que nunca se huuiere estrenado por ceremonia del nuevo heçeso á la nueva muger y donde se manifestasen las muestras de la birginidad della la qual entre los principales y señores era muy mirado, y celebrado y si parecia no estar birgen para que se conociese su mal recado asi della como de los padres horadauan todos los cestillos por auajo con los que dauan de la comida en el banquete y horadauan los platos y las escudillas y asi conocian todos los conuidados hauer ydo nouia al talamo lo qual sentian mucho los padres y lo llorauan.“ Warum KOHLER (a. a. O., 59) in Bezugnahme auf dieses Zitat von einem Laken spricht, das, zum Tempel gebracht, „wohl als Zeugnis der Jungfrauschaft“ dient, ist nicht recht ersichtlich.

— bei positivem Ergebnis — an einem bestimmten Orte (im Tempel?) zur Erinnerung an die Jungfrauschaft aufbewahrt wurde⁵⁰. Am deutlichsten ist die Notiz bei VEYTIA, der berichtet, daß in einigen Gegenden das Brauthemd auf einen Stock gesteckt und so allgemein zur Besichtigung gezeigt wurde. Bei erwiesener Jungfräulichkeit äußerte sich die allgemeine Freude in einem Tanze, der „Hemdtanz“ genannt wurde. Bei negativem Ergebnis war allgemeines Weinen und Wehklagen. Der Mann konnte in diesem Falle sogar seine Frau verstoßen⁵¹. Alles in allem glaube ich, obwohl jeder Beleg für sich nur bedingten Wert hat, daß in Altmexiko, zumal in den besseren Bevölkerungsschichten, die Jungfräulichkeitsprobe nicht ungebräuchlich war.

Soviel über die voreheliche Keuschheit der Mädchen. Bei den Jünglingen lag die Sache wesentlich anders. Der mexikanische Vater ermahnte zwar auch seinen Sohn zur völligen Enthaltsamkeit vor der Ehe⁵². Er sprach zu ihm: „Halte dich im Zaun, mein Kind, und warte, bis das Mädchen, das dir die Götter zur Frau bestimmt haben, das heiratsfähige Alter hat. Überlaß das Mädchen der Vorsorge der Götter, weil sie alles gut zu ordnen wissen⁵³.“ Wir müssen aber gleich dazu bemerken, daß hier wohl zunächst an Tempelmädchen gedacht ist, die ja vielfach bis zur Heirat im Tempelpensionat erzogen wurden, und daß nicht so sehr Liebe zur Keuschheit, als vielmehr Furcht vor Strafe das Motiv dieser Ermahnung des Vaters an seinen Sohn war. Stand doch auf Unzucht mit Tempelmädchen die Todesstrafe für beide Teile.

⁵⁰ TORQUEMADA, a. a. O., II, 416: „Otra ceremonia, casi como esta, usaban los de Pueblo de Israël, acerca del acostar los Novios, la primera noche de sus Bodas, que les ponian una sabana, ò lienço, para que en èl se estampase el testimonio de la virginidad, que era la sangre, que del primer acto se vertia, la qual se quitaba de la cama delante de testigos, que pudiesen afirmar haverla visto, con la señal de la sangre, que comprobaba la corrupcion de la Doncella y embuelta, ò doblada, la ponian en cierto lugar, diputado para esto, donde quedaba guardada, en memoria de la limpieza, y puridad, con que la dicha Doncella venia à poder de su Marido.“ TORQUEMADA bringt immer in durchaus unwissenschaftlicher und unhaltbarer Weise die Altamerikaner mit den alten Israeliten in Verbindung. Obwohl er also formell in diesen Sätzen von den Israeliten spricht, kann er doch ähnliche Gebräuche bei den Mexikanern im Auge gehabt haben. Vgl. dazu das Zitat der folgenden Note, das ganz eindeutig ist.

⁵¹ M. VEYTIA, *Historia antigua de Méjico*. Publ. con varias notas y un apendice por C. F. ORTEGA. Merico 1836, II, 26—27. BANCROFT sagt mit Bezug auf diese Quelle: „In some places, proof of the maiden's virginity was required on the morning following the consummation of the marriage. In such case the sponsors entered the room where the wedded pair had passed the night and demanded the bride's chemise: if they found it stained with blood they brought it out, placed it on a stick, and exhibited it to all present as an evidence that the bride was a virgin; then a dance was formed and the procession went through all the place carrying the chemise on a stick, dancing and expressing their joy, and this was called 'dancing the chemise'. If it happened that the chemise was unstained, tears and lamentations took the place of rejoicing, abuse and insults were heaped upon the bride, and her husband was at liberty to repudiate her.“ (BANCROFT, a. a. O., II, 260—261.)

⁵² SELER-SACHS, a. a. O., 51.

⁵³ CLAVIGERO (deutsche Ausgabe), a. a. O., lib. VII, cap. 3, p. 456.

Über die praktische Keuschheit der Jünglinge ist kaum etwas Rühmendes zu sagen. Zuviel positive Angaben liegen für das Gegenteil vor. Es waren eben auch in Mexiko Theorie und Praxis, Mahnung und Befolgung ganz verschiedene Dinge. Wie die Verhältnisse wirklich lagen, mögen folgende Angaben beleuchten⁵⁴. Bevor noch die jungen Leute das heiratsfähige Alter erreichten, war schon eine Verbindung unter ihnen gebräuchlich. Alle jungen Männer, ausgenommen die Priestertumskandidaten, durften schon Konkubinen haben. Der Jüngling bat gewöhnlich seine Eltern, ein entsprechendes Mädchen für ihn auszuwählen. Die Erwählte „wohnte“ dann bei ihm. Diese „Ehefrauen“ hießen *tlacacauili*⁵⁵. Es wurde kein Ehekontrakt abgeschlossen oder eine Hochzeitszeremonie vorgenommen; es war nur eine private Regelung von seiten der Angehörigen beider Personen. Wenn aber ein Mädchen mit einem unverheirateten jungen Mann ohne Erlaubnis ihrer Eltern zusammenlebte, hieß sie *temecauh*, was eine allgemeine Bedeutung hat⁵⁶. Kam der Jüngling in das heiratsfähige Alter, sollte er eigentlich seine „Jugendgeliebte“ entlassen und ein anderes Mädchen als rechtmäßige Ehefrau nehmen. Er konnte aber auch seine Konkubine wirklich heiraten, wenn die bereits bestehende Verbindung durch die gebräuchlichen Hochzeitsriten bekräftigt wurde. Das wurde besonders praktisch, wenn bereits Kinder vorhanden waren. Als wirklich angetraute Gattin hieß dann die ehemalige Konkubine *ciuatlantli*⁵⁷. Die Beziehung des unverheirateten jungen Mannes zu seiner *amiga* oder *manceba* stand durchaus nicht auf der Grundlage der „platonischen Liebe“. SAHAGUN⁵⁸, TORQUEMADA⁵⁹ und VETANCURT⁶⁰ lassen uns darüber nicht im unklaren. Besonders die Junggesellenhäuser (*telpuch-*

⁵⁴ Vgl. zum folgenden besonders: BANCROFT, a. a. O., II, 264.

⁵⁵ Eine Worterklärung von *tlacacauili* ist nicht eindeutig möglich. Wahrscheinlich stecken zwei Wurzelemente darin: \sqrt{tlaca} = Mensch und $\sqrt{cauā}$ = lassen, übriglassen, zurücklassen, überlassen. Demnach etwa: *tlaca-tl*, Mensch und *cauili* (?) = *caui-tl*, Zeit (tiempo). Also vielleicht: *tlaca-cauili* = „Mensch auf Zeit“, „Zeitmensch“, „Ehefrau auf Zeit“, d. h. Konkubine bis zur Heirat. Oder eine andere Erklärung: *tlaca-tl*, Mensch, Person und *cauili* (?) = *tlacauilli*, Überfluß, Luxus (sobras). Also eine „Person zum Luxus“, „zum Vergnügen“ im bewußten Gegensatz zur rechtmäßigen Ehefrau.

⁵⁶ MOLINA notiert: *temecauh*, *manceba* de soltero, Freudenmädchen eines Ledigen. Es dürfte in dem Wort die Wurzel *meca-tl*, Seil, Band, stecken.

⁵⁷ Wörtlich: „die aus dem Frauenlande“ (*ciuatl*, Frau; *tlān*, Lokativ-Suffix, -*tli*, Individualsuffix). Das war die gebräuchliche Benennung der rechtmäßigen Ehefrauen. Vgl. Anm. 6.

⁵⁸ FRAY BERNARDINO DE SAHAGUN, *Historia General de las cosas de Nueva España*. Dala a luz con notas y suplementos CARLOS MARIA DE BUSTAMANTE, Mexico 1829 (im folgenden zitiert: SAHAGUN-BUSTAMANTE), lib. II, App., cap. VI, p. 271: „y estos mancebos tenían sus amigas cada uno dos ó tres, la una tenían en su casa, y las otras estaban en las de sus familias“ und Id. cap. V, p. 270: „y los que eran amancebados ibanse á dormir con sus amigas.“

⁵⁹ TORQUEMADA, a. a. O., lib. XII, cap. III, p. 376: „que despues que aquel mancebo havia in Hijo, en la dicha manceba, luego le era forcoso, ó dejarla, ó recibirla por muger legitima.“

⁶⁰ A. DE VETANCURT, *Teatro mexicano*. Mexico 1698, Vol. I, p. 480: „los mancebos antes de casarse tenían sus mancebas, y solian pedir las á las madres.“

calli)⁶¹ oder Tanzhäuser (*cuicacalli*)⁶² scheinen Heimstätten geschlechtlicher Freiheiten gewesen zu sein⁶³. Einzelheiten darüber werden wir in dem späteren Paragraphen über die „Freudenmädchen“ ergänzend nachtragen. An öffentlichen Weibern war kein Mangel und der Verkehr mit Sklavinnen, ausgenommen die eigene Sklavin, galt als selbstverständlich⁶⁴. Zum Teil wird diesen freien Praktiken der Gedanke des „Ausprobierens“ zugrunde gelegen sein⁶⁵. Jedenfalls war diese Praxis nicht ganz hemmungslos, sicher wohl nur mehr geduldet als gestattet, wenn anders wir die langen ethischen Unterweisungen nicht ganz als leere Redensarten auslegen wollen. In diesem Sinne können wir eine Nachricht bei SAHAGUN, die von Heimlichtuerei und Strafen für Unzucht spricht, auswerten, aus der wir erkennen, daß sicher nicht immer und überall zügellose Ungebundenheit herrschte. SAHAGUN schreibt bei der Schilderung des achten Jahresfestes: „Die unverheirateten Krieger, die ersten der Krieger, die Ausgezeichneten (Respektspersonen) verlangten heimlich Frauen (Dirnen), nicht öffentlich. In seinem Hause erwartete er sie oder befahl sie irgendwo anders hin, sowie er auch heimlich aß. Und die Frauen kommen nur bei Nacht, verbringen dort nur die Nacht und gehen noch in der ersten Morgenfrühe fort. Und wenn einer gesehen wird, daß er sich mit Frauenzimmern abgibt, so waren sie darüber sehr zornig und entrüstet und es wurde darüber eine Versammlung einberufen und im Tanzhause beraten. Und dann bestrafen sie ihn öffentlich, schneiden ihm die Kriegerfrisur ab, nehmen ihm seine ganze Habe weg, seinen Putz, sein Lippengehänge. Darauf schlagen sie ihn mit einem Kieferknüttel, lassen ihn allein daliegen. Sie versengen ihm den Kopf, sein Leib fängt an zu rauchen und Blasen zu ziehen. Dann werfen sie ihn aus dem Hause. Er verläßt dann für immer den Platz, er wird niemals mehr mit den anderen singen und tanzen⁶⁶.“ Ähnlich wurde auch das Mädchen mit Entlassung bestraft.

Wenn wir nun die vorgelegten Angaben über voreheliche Keuschheit gegeneinander abwägen, so bleibt es nicht mehr zweifelhaft, daß praktisch bei den Azteken wirklich eine „doppelte Moral“ geherrscht hat, die im allgemeinen für Mädchen strenger verpflichtend war als für die Jünglinge. Dürfen wir nun ethische Gründe für die Keuschheit der einen wie der anderen als Motiv annehmen? Ausschließlich oder doch zum größten Teil? Sicher wohl nicht ausschließlich! Wir gehen wohl in der Annahme nicht fehl, daß ein guter Prozentsatz dieser Praxis auf das Konto einer Überlegung kommt, die einer Herrenkultur, wie sie bei den Azteken sich vorfand, nicht ungebräuchlich ist. Diese Überlegung könnte man etwa formulieren: der Mann verlangt

⁶¹ *Telpuch-tli*, Jüngling, *calli*, Haus.

⁶² *Cuica-tli*, Gesang mit Tanz, *calli*, Haus.

⁶³ HERNANDO ALVARADO TEZOMOC, *Cronica Mexicana. Hacia el año de MDXCVIII. Anotada por el Sr. Lic. D. MANUEL OROZCO Y BERRA*. México 1878, I, 13. — CHARLES ETIENNE BRASSEUR DE BOURBOURG, *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique-Centrale*. Paris 1857—1859, III, p. 553.

⁶⁴ SELER-SACHS, a. a. O., 51.

⁶⁵ BANDELIER, a. a. O., 626: „... as a preliminary to marriage.“

⁶⁶ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 148—149.

bei der Heirat in seiner Frau einen unverbrauchten und unbeschädigten Besitz zu erwerben. Aus diesen Gedanken erklären sich dann, wenigstens zum Teil: „Doppelte Moral“, „Jungfräulichkeitsprobe“, „Unversehrtheit der Braut“, „Ausprobieren“ u. a. m. Für den Krieger im Junggesellenhause wird die zeitweilige Enthaltensamkeit sicher aus Gründen körperlicher Ertüchtigung erforderlich gewesen sein.

4. Ehehindernisse.

Über die Ehehindernisse ist uns folgendes bekannt: Alle Heiraten zwischen Personen im ersten Grad der Blutsverwandtschaft waren streng verboten⁶⁷. Es war gleichgültig, ob die Verwandtschaft eine agnatische oder uterine war⁶⁸. Dieses Eheverbot galt auch in der königlichen Familie⁶⁹. Nach CLAVIGERO war die Heirat zwischen Schwager und Schwägerin nicht verboten⁷⁰. Ebenso war sie zwischen Geschwisterkindern erlaubt⁷¹. Die Nebenfrau des Vaters konnte man nicht heiraten⁷². Doch wurde das Verbot der Ehe mit der Stiefmutter nicht streng gewahrt⁷³. Ein Mann durfte die Frau seines verstorbenen Bruders heiraten. Pflicht war ihm diese Ehe aber nur dann, wenn die Witwe aus der ersten Ehe schon Kinder hatte, um dadurch den Kindern wieder einen Vater zu geben⁷⁴. Es war also keine typische Leviratsehe. Witwenehe war auch sonst gestattet, doch war es in solchen Fällen üblich, daß, wenn die Witwe gerade ein Kind an der Brust hatte, die Wiederverheiratung bis nach der Stillungsperiode, die drei bis vier Jahre dauerte, verschoben wurde⁷⁵. Man achtete darauf, daß der zweite Mann dem ersten an Rang nicht nachstand⁷⁶. Die Heirat mit Sklaven und Sklavinnen war erlaubt und nicht ungebräuchlich. Der freie Teil verlor dadurch nichts an Rang und Selbständigkeit⁷⁷. SAHAGUN berichtet uns, daß die Fürsten wohl die zum Opfer bereitgestellten Sklavinnen musterten. Wenn sie eine fanden, die „Stickerin war oder Speise und Getränke bereiten und klar und deutlich sprechen konnte“, so nahmen sie die Sklavin an sich und verheirateten sich mit ihr⁷⁸. Hatte ein Krieger sich durch Umgang mit einem

⁶⁷ CLAVIGERO (deutsche Ausgabe), lib. VI, cap. 38, p. 438. — F. LOPEZ DE GOMARA, *Cronica de la Nueva España*, in: BARCIA, *Historiadores primitivos de las Indias occidentales* II. Madrid 1749, cap. 206; — TORQUEMADA, a. a. O., lib. XIII, cap. 7.

⁶⁸ MENDIETA, a. a. O., lib. II, cap. 29.

⁶⁹ POMAR, *Relacion de Tezcoco*. In: ICAZBALCETA, *Nueva coleccion de documentos para la historia de México*. México 1886—1892, II, p. 26.

⁷⁰ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VII, cap. 17.

⁷¹ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VI, cap. 38.

⁷² MENDIETA, a. a. O., lib. II, cap. 19.

⁷³ GOMARA, a. a. O., cap. 206.

⁷⁴ TORQUEMADA, a. a. O., II, p. 380. — LEON FRANCISCO CARBAJAL, *Discurso sobre la Legislacion de los Antiguos Mexicanos*. Mexico 1864, p. 16. — MENDIETA, a. a. O., lib. II, cap. 29. — CLAVIGERO, a. a. O., lib. II, p. 389.

⁷⁵ KOHLER, a. a. O., 54.

⁷⁶ POMAR, a. a. O., 26.

⁷⁷ TORQUEMADA, a. a. O., lib. XIV, cap. 17.

⁷⁸ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 24.

Freudenmädchen im Kriegerhause unmöglich gemacht, so brachte er „die Sache zur Ruhe“, indem er die Dirne zur Frau nahm ⁷⁹.

Die Heirat in Mexiko regelte sich also grundsätzlich nach den Gesetzen der eigentlichen Blutsexogamie ⁸⁰. Es war Pflicht der Priester, in der Art eines „Brautexamens“ streng und gewissenhaft nach etwaigen Ehehindernissen bei den Brautleuten zu forschen ⁸¹. Auf Inzest stand Todesstrafe ⁸² durch Erhängen ⁸³.

Ganz vereinzelt sind aber doch Schwesternheiraten vorgekommen ⁸⁴, die als gültig angesehen wurden ⁸⁵. TORQUEMADA spricht von vier oder fünf Ehen dieser Art in ganz Neuspanien ⁸⁶, die wohl überhaupt nur unter dem unmoralischen Einfluß der nordischen Barbarenstämme möglich wurden, bei denen Heirat zwischen Bruder und Schwester erlaubt war ⁸⁷.

Aus Michoacan berichtet TORQUEMADA noch den schändlichen Brauch, der durch Fürsten und Respektspersonen eingeführt sein soll, daß eine ältere Frau ihrem zweiten Gatten, um ihm gefällig zu sein, ihre eigene Tochter aus erster Ehe übergab ⁸⁸.

⁷⁹ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 149.

⁸⁰ Nach BANCROFT's Angaben (II, 251) könnte man sogar an Sippenexogamie denken: „marriages between blood relations or those descended from a common ancestor were not allowed.“

⁸¹ TORRIBIO DE BENAVENTE MOTOLINIA, *Historia de los Indios de la Nueva España* (1536—1541). Publiziert von KINGSBOROUGH unter dem Titel: „Ritos antiguos, sacrificios y idolatrias de los Indios de la Nueva España y de su Conversacion a la fé, y quienes fueron los que primero la predicaran.“ In: *Antiquities of Mexico*, IX, p. 469 ff., *Trat. II, cap. VII.*

⁸² Libro de oro. In: OROZCO, *Historia antigua de Mexico*, I, p. 270, 271. — DURAN, a. a. O., cap. 98. — MENDIETA, a. a. O., lib. II, cap. 29. — PCMAR, a. a. O., p. 26. — TORQUEMADA, a. a. O., lib. XII, cap. IV: „Todos los que cometian incesto en el primer grado de consanguinidad, tenian pena de muerte, si no eran cuñados, y cuñadas.“

⁸³ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VII, cap. 17.

⁸⁴ GOMARA, *Historia General de las Indias* (1552). In: VEDIA, *Historiadores Primitivos de Indias*. II. Madrid 1862, p. 439: „No casan con su madre ni con su hija, ni con su hermana; en lo demas poco parentesco guardan; aunque algunos se hallaron casados con sus propias hermanas.“

⁸⁵ MENDIETA, a. a. O., lib. III, cap. XLVIII.

⁸⁶ TORQUEMADA, a. a. O., lib. XIII, cap. 7.

⁸⁷ CLAVIGERO (deutsche Ausgabe), a. a. O., lib. VI, cap. 38, Anm. 1, p. 438: „Im 4. Buch, Tit. 2, der 3. Provinzialkirchenversammlung zu Mexiko wird angenommen, daß die Heyden in der Neuen Welt ihre Schwestern heiraten. Aber man muß wissen, daß die Missionarien ihre frommen Bemühungen nicht bloß auf die Mexikaner einschränkten, welche dergleichen Heiraten nicht erlaubten, sondern auch auf die wilden Chechemecas, Panuchesser und andere Nationen von rohen Sitten ausdehnten. Ohne Zweifel zielt die Kirchenversammlung auf diese Barbaren, bei welchen die Bekehrung damals (1585) zunahm, und nicht auf die Mexikaner und die ihnen unterwürfigen Nationen, welche sich bereits viele Jahre vor dieser Kirchenversammlung bekehrt hatten. Dazu kommt, daß sich in den vier Jahren zwischen der Eroberung der Spanier und der Bekanntmachung des Evangeliums viele böse Gewohnheiten bei diesen Nationen eingeschlichen hatten, die unter den Königen nicht geduldet wurden, wie die zu ihrer Bekehrung gebrauchten Missionarien selbst bezeugen.“

⁸⁸ TORQUEMADA, a. a. O., lib. XIII, cap. 7.

5. Hochzeitszeremonien.

Es war in Altmexiko gesellschaftliche Pflicht, sobald man das entsprechende Alter erreicht hatte, zu heiraten. Wer es nicht tat, wurde in Tlaxcala geschoren und aus dem Verbande der Jünglinge ausgestoßen⁸⁹.

Das heiratsfähige Alter wird von den Autoren verschieden angegeben. CLAVIGERO nennt für Jünglinge 20 bis 22 Jahre, für Mädchen 16 bis 18 Jahre⁹⁰, während GOMARA für Mädchen 10 Jahre angibt⁹¹. „Die Mädchen sind frühreif. Auch heute noch gibt es in Mexiko kaum eine vierzehnjährige Indianerin, die nicht Mutter wäre und zwölfjährige Mütter gehören nicht zu den Seltenheiten⁹²“, sagt Frau SELER-SACHS von den heutigen Mexikanern.

Mit Hilfe der Kalenderkundigen wählte man als Hochzeitstag einen glückbringenden Tag⁹³. Unter Fackelschein und Musik brachte man im Abenddunkel die Braut in das Haus des Bräutigams⁹⁴. Die Braut wurde auf dem Wege in einem großen schwarzen Tuch (*tlilquemittl*)⁹⁵ auf dem Rücken oder bei den Vornehmen in einem Tragsessel getragen. Vor dem väterlichen Hause erwartete der Bräutigam mit vier fackeltragenden Frauen seine Braut. Bei der feierlichen Begrüßung brachten sich Braut und Bräutigam gegenseitig Räucherwerk dar. Das war ein religiöser Ritus, der auch sonst beliebt war. Dann nahm der junge Mann sein Mädchen bei der Hand und führte es in das Haus. In der Nähe der Feuerstelle lag eine kunstvoll gewirkte Decke. Darauf setzte sich das junge Paar. Alsdann knotete der Priester einen Zipfel des Kleides der Frau (*huipilli*, Weiberhemd) mit dem Mantelzipfel (*tilmatli*, Decke, Mantel) des Mannes zusammen. Darin bestand die eigentliche Ehezeremonie. Darauf umwandelte die Frau einigemal (siebenmal) den Herd des neuen Heimes, kehrte zur Decke zurück und opferte zusammen mit dem Bräutigam den Göttern Räucherwerk. Es folgten dann die Austeilung der Geschenke und ein großes Festmahl, bei dem die Brautleute gegenseitig sich die Bissen reichten. Ebenso wurden die Gäste von ihnen bedient.

Sobald der Wein, der bei dieser Gelegenheit nicht geschont wurde, unter den Gästen und Verwandten seine Wirkung tat, ging die ganze Hoch-

⁸⁹ TORQUEMADA, a. a. O., lib. IX, cap. 12.

⁹⁰ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VI, cap. 38.

⁹¹ GOMARA, „Casan ellos a los veinte años, y aun antes: y ellas á diez“ (zitiert bei BANCROFT, II, 251, Anm. 11).

⁹² SELER-SACHS, a. a. O., 33.

⁹³ Vgl. zu den Hochzeitszeremonien besonders: CLAVIGERO, a. a. O., lib. VI, cap. 38.

⁹⁴ Codex Mendoza in KINGSBOROUGH, V, p. 99: „La celebracion era que la desposada la llevaba á cuestras á prima noche una amanteca, que es medica, é hiban con ellas quatro mujeres con sus achas de pino resinado encendidas, con que la hiban alumbrando, y llegada á casa del desposado, los padres del desposado la salian á recibir al patio de la casa, y la metian en una sala donde el desposado la estava aguardando.“ JCHANNTS DE LAET, Novus Orbis. Lugd. Batav. 1633, p. 239: „Pronuba, quam Amantesam vocabant, sponsam tergo gestans quatuor foeminis comitantibus quae pineis taedis prealuerent, illam post Solis occasum, ad linem domus in qua parentes sponsi manebant, sistebat.“

⁹⁵ *Tlil-li*, schwarz; *quemittl*, Mantel, Tuch.

zeitsgesellschaft in den Hof zum Tanze. Nur das junge Ehepaar blieb im Hause zurück und verharrte dort vier volle Tage, um sich durch ständiges Fasten, Beten und Singen auf den Vollzug der Ehe vorzubereiten. Sie verließen das Zimmer nur, „um den Bedürfnissen der Natur zu genügen“ oder um zur Zeit der Mitternacht den Göttern Weihrauch zu streuen oder um Speisen aufzutragen. In diesen vier Tagen kam keine minder anständige Handlung vor. Man fürchtete sonst die Strafe der Götter. Die Lagerstätten bestanden während dieser ersten Nächte aus Schilfdecken mit kleinen Bettüchern, gewissen Federn und in der Mitte mit einem Edelstein (*chalchiuittl*) versehen. An den vier Ecken des Bettes waren Rohre und Stacheln hingelegt, womit sie sich um Mitternacht den Göttern zur Ehre Blut aus Zunge und Ohren zogen. CLAVIGERO sagt: „Was das Rohr, die Federn und der Edelstein bedeuteten, wissen wir nicht.“ Wie mir scheint, waren sie symbolische Hinweise auf den *actus generationis* bzw. auf das zu erwartende Kind. Denn weiße Daunefedern schmückten die zum Opfer bestimmten Gefangenen. Sie waren die symbolische Ausrüstung aller Geopferten. Nun wurde aber bei den Azteken kraft besonderer Gedankenverbindung, auf die ich noch zurückkomme, die im Kindbett gestorbene Mutter mit den im Kriege gefallenen Soldaten identifiziert. Ehrentitel dieser Frauen war „Kriegerin“. Vielleicht daß darauf die Federn im Brautbett hindeuten sollten. Das Kind aber trug als schönsten Kosenamen den Titel „Edelstein“ oder „Edelsteinhalskette“. So mag der Edelstein im Brautbett auf das zu erhoffende Kind hinweisen. Möglich auch, daß der andere Gedanke mitsprach, nach dem die Seele (des Kindes?) ein Edelstein ist, wie den Leichen vor der Verbrennung ein Edelstein in den Mund gelegt wurde. „Das sei ihre Seele“, sagte man.

Erst in der vierten Nacht wurde die Ehe vollzogen. Für diese Nacht bereitete ein Priester selbst das Lager, um dadurch die Ehe zu heiligen. Am fünften Morgen badeten die Eheleute und zogen neue Kleider an. Die eingeladenen Gäste schmückten sich den Kopf mit weißen, die Hände und Füße mit roten Federn. Entsprechend den Vermögensverhältnissen der jungen Eheleute wurden die Gäste mehr oder minder reichlich mit Kleidern beschenkt. Noch am gleichen Tage ging das junge Paar zum Tempel und brachte die Decken und Bettücher, das Rohr und die den Hauspenaten vorgesetzten Speisen zum Tempel als Weihegabe für die Götter.

Nicht immer wurden die ganzen Ehezeremonien im Hause des Bräutigams abgehalten. Es wird berichtet, daß man auch im Tempel geheiratet hat. In feierlichem Zuge wurde das Paar zum *Teocalli* (Gotteshaus, Tempel) geleitet. Dort wurden sie vom Priester empfangen, der sie zunächst in zereemonieller Weise nach ihrem Ehemillen fragte. Dann knotete der Priester ihre Kleider zusammen, wodurch der Trauungsakt nach außen kundgetan wurde. Alsdann begleitete sie der Priester nach Hause, an ihren heimischen Herd, den die Frau dann siebenmal umwandeln mußte ⁹⁶.

⁹⁶ ANTONIO DE SOLIS, *Historia de la Conquista de Mexico*. Madrid 1783—1784, I, p. 432—433: „Hechos los tratados, comparecian ambos contrayentes en el templo, y uno de los sacerdotes examinaba su voluntad con preguntas rituales; y despues tomaba

Es ist nicht klar ersichtlich, ob BANCROFT den eigentlichen Trauungsakt oder den Tempelgang am fünften Morgen meint, wenn er die Zeremonie im Gotteshause folgendermaßen schildert. „Von Musikern und Tänzern begleitet, ging das junge Paar zum Tempel. Dort wurde es an der Tür von den Priestern erwartet. Während die Begleitung draußen zurückblieb, stieg das Paar mit den Paten und Eltern die Tempelstufen hinauf. Der Priester, in seine zeremonialen Gewänder gekleidet, inzensierte mit dem Räucherlöffel die Brautleute. Dann stellte er sich mitten zwischen beide, den Mann zur Rechten, die Frau zur Linken, nahm sie bei der Hand und führte sie so unter Gebeten bis zum Altare. Dort umhüllte er sie mit einer kostbaren, buntfarbigen Decke, auf der in der Mitte ein Totenkopf abgebildet war. Das sollte ein Symbol sein, daß nur der Tod die beiden Ehegatten noch trennen könne. Abermaliger Inzens beschloß die Feier. Darauf führte der Priester die Brautleute zur Türe, wo sie von den Musikern wieder in Empfang genommen und in feierlichem Zuge nach Hause begleitet wurden⁹⁷.“

Bei den Mixteken bestand ebenfalls die Zeremonie der Kleiderverknotung, doch wurden beiden Nupturienten auch einige Haare abgeschnitten. Alsdann mußte der Mann seine Frau eine kurze Strecke auf dem Rücken tragen⁹⁸.

Nach bestem Vermögen pflegte die Frau eine Aussteuer mitzubringen⁹⁹. Es blieben aber die Güter der Ehegatten getrennt. Man legte genaue Verzeichnisse über das in die Ehe mitgebrachte Gut an, um im Falle einer Ehescheidung zu wissen, was einem jeden gehöre¹⁰⁰.

II. Bestand der Familie.

1. Stellung der Frau.

BANDELIER charakterisiert die Stellung der Frau im Aztekenreiche als „ein wenig besser als die eines wertvollen Muttertieres¹⁰¹“. Diese Darstellung wird den alten Quellen nicht gerecht und ist nur aus des Verfassers einseitiger Formulierung seiner These vom *controlling influence of the Kin* erklärlich. So minderwertig war die Stellung der Frau bei den Azteken nicht. Nicht Sklavinnen waren die Frauen, wenn sie auch dem Manne untertan waren. Man hörte auf ihre Stimme im Rate der Familie, im Rate der Ältesten. Sogar im öffentlichen Leben hatten sie ein gewisses Mitbestimmungsrecht. Das läßt sich aus der Rede eines Edlen an sein Volk nach der Wahl und Thronbesteigung des Fürsten erschließen. Diese Ansprache beginnt mit den Worten: „Hört aufmerksam zu, die ihr hier zugegen seid, ihr Männer und

con una mano el velo de la muger, y con otra el manto del marido, y los añudaba por los extremos, significando el vinculo interior de las dos voluntades. Con este género de yugo nupcial volvían á su casa, en compañía del mismo sacerdote: donde... entraban á visitar el fuego doméstico, que á su parecer, mediaban en la paz de los casados, y daban siete vueltas á él siguiendo al sacerdote.“

⁹⁷ BANCROFT, a. a. O., II, 257—258.

⁹⁸ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VI, cap. 38.

⁹⁹ POMAR, a. a. O., p. 30.

¹⁰⁰ DURAN, a. a. O., cap. 83.

¹⁰¹ BANDELIER, a. a. O., 612: „little better than that of a costly animal.“

Frauen¹⁰².“ Daß ein Tragen der Kleidung des anderen Geschlechtes mit dem Tode bestraft wurde¹⁰³, kann nur zum Teil die Minderbewertung der Frauenwelt andeuten, etwa so, daß ein Mann durch das Tragen der Frauenkleidung sich selbst zum Weibe degradierte oder umgekehrt die Frau in Männerkleidung sich unbefugt eine höhere Stellung anmaßte. Ob das aber wirklich der einzige oder auch hauptsächliche Grund gewesen ist, möchte man nach den Angaben bei SAHAGUN stark anzweifeln. Dort scheint vielmehr ein ethisch-moralisches Motiv im Vordergrund zu stehen¹⁰⁴.

2. Arbeitsteilung.

Die Feldarbeiten — die Mexikaner waren zum größten Teile Ackerbauern — wurden von Mann und Frau zusammen erledigt. Die schwereren und größeren Arbeiten auf dem Felde besorgte der Mann, das übrige die Frau¹⁰⁵. Der normalen sexuellen Arbeitsteilung entsprechend, waren Kriegsdienst und öffentliche Ämter Vorrecht des Mannes, Besorgung von Haus und Küche und Kleidung Aufgabe der Frau. Doch lag der Krieg nicht so ganz außerhalb des Interessengebietes der Frauenwelt. Mit beißenden Worten versuchten die Weiber besonders die jungen Soldaten zu kriegerischen Heldentaten anzustacheln, und das nicht ohne Erfolg. „Blutig, schmerzhaft ist die Rede der Weiber“, sagten dann die Krieger zueinander. „Blutig, ins Herz treffend, ist die Rede der Weiber. Laßt uns gehen, laßt uns geloben, Krieger zu sein. Vielleicht erringen wir eine Auszeichnung, Freund¹⁰⁶.“ Daß die Frauen sich aktiv am Kampf beteiligten, wird im allgemeinen nicht gebräuchlich gewesen sein. Aus der Zeit der Eroberung aber wissen wir, daß eine Frau es sich nicht nehmen ließ, auf die heranrückenden Spanier (heiße?) Wasser zu gießen, um die Augen der Feinde zu blenden¹⁰⁷. Es mag das ein Sonderfall gewesen sein, der aber als Heldentat gewertet wurde. Im übrigen waren Familie und Heim das Reich der Frau. Besonders die Zubereitung der Speise oblag ihr¹⁰⁸. Neben Gemüse und Früchten waren

¹⁰² SELER-SACHS, a. a. O., 64.

¹⁰³ Libro de Oró, a. a. O., I, p. 272, wo von einem Manne in Frauenkleidung die Rede ist. — MENDIETA, a. a. O., II, 29. TORQUEMADA, a. a. O., lib. XII, cap. 4.

¹⁰⁴ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 341, dort sagen die Priester im Junggesellenhause zu den Eltern eines neuankommenden Jünglings: Vielleicht werden wir mit unserer Erziehung bei eurem Sohne nichts ausrichten, wenn es nämlich sein Geschick ist, sowieso ein schlechter Mensch zu werden:

<i>aço teuhlti tlaçolli ic milacatztinemiz</i>	sei es, daß er in Staub und Unrat (Sünde)
<i>aço téco mjc técacix maiauíz</i>	sich wälzend auf der Erde leben wird,
	oder gesteinigt (als Ehebrecher) und in die
	Pfütze geworfen wird,
<i>at tecue teupil tepan canaz quimauiltiz</i>	vielleicht sich damit belustigen wird,
	Weiberröcke, Weiberhemden anzulegen.

¹⁰⁵ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VII, cap. 28.

¹⁰⁶ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 88.

¹⁰⁷ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 563.

¹⁰⁸ Vgl. zum folgenden die ausführliche Schilderung bei CÄCILIE SELER-SACHS, Auf Forschungsreisen in Mexiko (aus der Sammlung „Wege zum Wissen“), Berlin 1925, S. 93 ff.

vor allem der Mais¹⁰⁹ (*mixtamalli*, Maismasse), die Bohnen (*etl*) und der spanische Pfeffer (*chilli*) die Hauptbestandteile der Nahrung. Die Herstellung der Maismasse erforderte gründliche Erlernung und mußte deshalb vom Mädchen von frühester Kindheit an erlernt werden. Es war eine mühevoll und zeitraubende Arbeit für die Frau, zwischen zwei Mahlsteinen (*metlatl* und *metlapilli*) den Mais zu zerreiben. Aus der Maismasse wurde der Maisfladen (spanisch: *Tortilla*) hergestellt, der das tägliche Brot der Azteken war. Als *Cibus melior* für Festtage wurden Maisklöße (*tamalli*) gemacht, die eine besonders zeitraubende Zubereitung erforderten. Alles in allem ließ der Küchensettel Frauen- und Mädchenhände fleißig regen. Daneben wollten die anderen Frauenarbeiten auch erledigt sein. Als Frauenberufe nennt SAHAGUN Spinnerinnen, Weberinnen, Stickerinnen, Näherinnen, Ärztinnen, Gemüsehändlerinnen, Kopfwäscherinnen¹¹⁰ u. a. m. Besonders gerühmt werden die praktischen medizinischen Kenntnisse mancher Frauen (Hebammen, Medizinweiber, Zauberinnen¹¹¹). Die dabei eigens genannten hervorragenden anatomischen Kenntnisse erflossen wohl aus dem zahllosen Sezieren der Menschenopfer zu anthropophagen Zwecken.

3. Schwangerschaft.

In bezug auf die Entstehung des Menschenleibes im Mutterschoß kannten die Azteken durchaus den physiologischen Kausalnexus. Das können wir indirekt daraus folgern, daß die Mexikaner bei der Entstehung der Götter, die doch etwas Besonderes, also nicht allgemein Natürliches sein sollte, an eine Art jungfräuliche Geburt dachten. So entstand der Kriegsgott Uitzilopochtli aus einem Federball, der in die Busen falten des Kleides seiner Mutter fiel¹¹². Wir können das weiter folgern aus dem aztekischen Wort für Sünde. Sünde, speziell Unzucht, heißt nämlich im Aztekischen *tlapilchualiztli*, d. h. wörtlich „das Kinder-machen“. In den Ansprachen der Mexikaner an ihre Kinder kommt diese Kenntnis der natürlichen Vorgänge unzweideutig zum Ausdruck, z. B. bei SAHAGUN: „Noch leben wir, deine Eltern, die dich zeugten, denn du hast dich nicht selbst gemacht und geschaffen. Ich und deine Mutter haben die Mühe gehabt, dich zu machen, denn das ist der Lauf der Welt. Es ist keines Menschen Erfindung, es ist göttliche Einrichtung, daß die Zeugung geschehe durch Mann und Weib, damit das Volk sich vermehre¹¹³.“

Die Seele des Menschen hatte ihren Ursprung bei Gott. Im 13., d. h. im obersten Himmel, wohnte das alte Götterpaar, Ometecutli („Herr der Zwei-

¹⁰⁹ SELER-SACHS, Auf Forschungsreisen, a. a. O., 96: „Es ist bezeichnend für das Verhältnis der Menschen zu dieser Gabe ihres Ackers, daß sie für jede Entwicklungsstufe dieser Feldfrucht einen besonderen Namen hatten. Die Staude hieß *toctli*, der junge Kolben *elotl*, der reifere, schon mit dem graziösen Narbenbüschel gezielte *jilotl*, der ausgereifte Kolben *cintli*, der entkörnte *olotl* und die Körner *tlaolli*. Das Wort Mais aber war den Azteken unbekannt, es stammt von den Antillen.“

¹¹⁰ SELER-SACHS, Frauenleben, a. a. O., 68.

¹¹¹ SELER-SACHS, Frauenleben..., a. a. O., 69–70.

¹¹² SAHAGUN-SELER, a. a. O., 253 ff.

¹¹³ Zitiert bei SELER-SACHS, Frauenleben..., a. a. O., 47.

heit“) und Omeciuatl („Herrin der Zweiheit“) ¹¹⁴. Dieses Götterpaar schickte die menschliche Seele in den Schoß der Mutter. Vom 13. Himmel „tropften“ die Seelen herab, wie der Ausdruck heißt. „Hört also, die ihr hier gegenwärtig seid, ihr alten Männer und Frauen“, so hieß es in der Ansprache beim Festmahl anlässlich der Schwangerschaft der jungen Frau, „wisset alle, daß unser Herr Erbarmen mit uns gehabt hat, denn er hat in die junge Frau, die jungverheiratete, einen Edelstein gelegt, eine Schmuckfeder, denn die junge Frau ist schwanger. Es scheint, daß unser Herr ein Kind in sie gelegt hat ¹¹⁵.“ Bildlich wird der Akt der Empfängnis in den Bilderhandschriften ¹¹⁶ so dargestellt, daß über der empfangenden Frau oben ein kleines Kind gezeichnet ist, das durch nach unten gerichtete Fußspuren mit der Mutter verbunden ist. Dadurch wird das Herabkommen des Kindes aus dem 13. Himmel, aus dem Orte der Zweiheit Omeyocan, wie er hieß, zum Ausdruck gebracht. Statt des herabkommenden Kindes ist bisweilen auch wohl nur ein Edelstein gezeichnet ¹¹⁷, weil das Kind „Edelstein“ genannt wurde.

Sobald die junge Frau bemerkte, daß sie Mutter geworden war, teilte sie es ihren Eltern mit. Diese nun ludeten die Verwandten, Bekannten und Respektspersonen der Stadt zu einem Festmahl ein. Zuerst sprach ein alter Mann, dessen langer Rede kurzer Sinn war: die Gottheit hat der jungen Frau ein Kind geschenkt ¹¹⁸. Dann trat ein zweiter Redner auf, der ähnlich sprach. Um ein Bild dieser Ansprachen zu gewinnen, mag diese zweite Rede hier wörtlich folgen: „Meine Kinder und meine Herren. Ich will euch nicht ermüden und euch nicht Kopf- und Leibschmerzen bereiten. Ich will euch nicht Veranlassung zu irgendwelchen Mißstimmigkeiten sein. Ihr habt soeben in zwei oder drei Worten gehört, daß unser Herr, der überall ist, gnädig die Frucht der Ehe dieser jungvermählten Frau geben will. Möge des Herrn Wille geschehen; wir warten darauf. Setzt euch und ruht euch aus ¹¹⁹!“ Darauf sprach einer von den Eltern. In allen Ansprachen klingt als dunkler Grundton ein Pessimismus, auf den wir bei der Zeichnung des Charakters der Azteken noch zurückkommen müssen. Man fürchtete immer, die Gnade Gottes nicht zu verdienen, daß das Kind lebend zur Welt komme und gesund aufwachse. So klang auch diese Ansprache aus in den Worten: „Wir wollen Gott bitten und auf seine Barmherzigkeit hoffen. Vielleicht verdienen wir es, daß das Kind das Licht der Welt erblickt. Aber vielleicht verlieren wir es auch schon im zarten Alter, wenn es nicht schon vor der Geburt

¹¹⁴ Vgl. Codex Vaticanus, Nr. 3738, Fol. 2.

¹¹⁵ SELER-SACHS, *Frauenleben...*, a. a. O., 10. — SAHAGUN-BUSTAMANTE, a. a. O., lib. VI, cap. 24.

¹¹⁶ Z. B. Codex Borbonicus 13 und Codex Bologna 1, oben.

¹¹⁷ Z. B. Codex Laud 35 (KINGSBOROUGH'scher Zählung).

¹¹⁸ SAHAGUN, *Histoire Générale des Choses de la Nouvelle-Espagne*. Traduite et annotée par D. JOURDANET et RÉMI SIMÉON. Paris 1880 (im folgenden zitiert: SAHAGUN-JOURDANET-SIMÉON), lib. VI, cap. 24, p. 415—416: „Nous ne savons qu'une chose: c'est que Notre Seigneur veut bien donner un fils ou une fille à vos pauvres enfants“).

¹¹⁹ SAHAGUN-JOURDANET-SIMÉON, a. a. O., lib. VI, cap. 24, p. 416.

stirbt. Ich sage nichts mehr als nur noch das: Bitten wir Gott, der überall ist, euch Ruhe und geduldige Zufriedenheit ins Herz zu geben ¹²⁰.“

Nun folgte die Ansprache an die Schwangere selbst. Vor allem soll sie die empfangene Mutterwürde nicht eigenem Verdienst zurechnen. Es werden ihr dann vielerlei Ratschläge gegeben: hygienische und magische. Sie soll nichts Schweres heben, sich vor dem Erschrecken hüten, sich nicht ärgern, soll nichts essen, was dem Kind schaden könnte usw. Sie soll nicht im Dunkel außerhalb des Hauses sein, die Nachtgespenster ¹²¹ würden sonst dem Kind schaden. Als schützendes Amulett dagegen wird ihr angeraten, Herdasche auf dem bloßen Körper (auf der Brust, unter dem Gürtel) zu tragen. Sie soll auch keinen Gehängten und keine Sonnen- oder Mondfinsternis sehen. Folge davon wäre Krankheit für das Kind, Gegenmittel aber ein schwarzes Obsidianmesser auf bloßer Brust. Sie soll nichts Rotes sehen, sonst gäbe es eine schwere Geburt; sie soll nicht am Tage schlafen, sonst bekäme das Kind ein entstelltes Gesicht. Diese und ähnliche Vorschriften mehr werden der jungen Mutter in langer Rede vorgelegt, worauf diese selbst in einer wortreichen Ansprache antwortet ¹²².

Es ist bemerkenswert, daß in diesen Reden dem jungen Paar auch ein mäßiger Verkehr in den ersten Monaten der Schwangerschaft angeraten wird. Überhaupt fehlen bei dieser und späterer Gelegenheit die recht „deutlichen“ Belehrungen nicht ¹²³. Jedoch müssen wir schon hier bemerken, daß eine schrittweise gesund-zarte Aufklärung der Mädchen ¹²⁴ ein Wesensbestandteil des Erziehungsplanes war.

Im siebenten oder achten Monat der Schwangerschaft versammelten sich die Alten wiederum, um erneut bei Speise und Trank in langen Reden das kommende Ereignis zu würdigen. Bei dieser Gelegenheit war auch die Hebamme zugegen, die auch angeredet wurde und darauf selbst eine Ansprache hielt. Das Hauptstück der Reden bildete die weitere Unterweisung der jungen

¹²⁰ SAHAGUN-JOURDANET-SIMÉON, a. a. O., lib. VI, cap. 24, p. 417—418.

¹²¹ Gemeint sind hier wohl vor allem die im Kindbett gestorbenen Frauen, die nachts als Dunkelheitsdämonen zur Erde kommen und besonders auf den Kreuzwegen hausen.

¹²² SAHAGUN-JOURDANET-SIMÉON, a. a. O., lib. VI, cap. 25, p. 418 ff.; vgl. lib. V, App. 19, p. 312.

¹²³ JOURDANET und SIMÉON schreiben in einer Fußnote (SAHAGUN-JOURDANET-SIMÉON, a. a. O., p. 420, Anm. 1): „Suit un passage dont le traducteur se refuse à donner la reproduction en français. En voici le texte espagnol: „Si pluguiera á Dios que merezcamos que nazca vuestra criatura que Dios os ha dado, y viniere muy envuelta de la suciedad que causa el acto carnal, por ventura morirás en el parto; porque hubo efusion de simiente sin haber para que, y así se hace pegajosa como engrudo y podreis morir del parto.““

¹²⁴ BUSTAMANTE schreibt in einer Fußnote (SAHAGUN-BUSTAMANTE, a. a. O., tom. II, lib. VI, cap. XXI, p. 168, Anm. b): „Es de admirar la prudencia conque los Mexicanos anunciaban y prevenian á sus hijas de ciertos peligros que nuestros padres les ocultaban por una escrupulosidad imprudente, y por la que algunos perdieron la vida. La niña que ignoraba lo que era la menstruacion, si no se cuidaba en este periodo, quedaba enferma para toda su vida, infecunda é inservible, y en cada mes se veía á la muerte.“

Mutter. Auf Einzelheiten brauche ich hier nicht einzugehen, indem ich mich auf BUSTAMANTE, JOURDANET und SIMÉON und BANCROFT berufe¹²⁵.

Besonders magische Vorschriften bestanden auch für den Mann einer Schwangeren. Wie sie nachts nicht ausgehen durfte, weil sonst das Kind viel weinen würde, so würde das Kind mit Herzschmerzen zur Welt kommen, glaubte man, wenn er des Nachts umherging und Gespenster sah. Um dem vorzubeugen, mußte er sich Kieselsteinchen oder trockene Tabakblätter (*picietl*) auf die Brust legen. Tat er das nicht, würde das Kind, so ging der Glaube, bei der Geburt Geschwülste in der Leistengegend haben (geschlechtskrank sein?) oder mit einer Krankheit behaftet sein, die man *ayomama*¹²⁶ oder *cuetzpalicuiiztli*¹²⁷ nannte¹²⁸. Beim siebenten Jahresfest (Tecuilhuitontli,

¹²⁵ BUSTAMANTE schreibt mit Rücksicht auf diese Unterweisungen (SAHAGUN-BUSTAMANTE, a. a. O., p. 181—182, Anm. a): „La decencia, pudor y respeto que debo á mis lectores, no me permite presentarles la veinte y cuatro líneas que suprimo de este capítulo escritas con la franqueza y sencillez característica del padre SAHAGUN, á fuér de fiel historiador: bastame decir que se reducen á recomendar la partera á la preñada, la parsimonia y sobriedad que debía guardar con su esposo en el uso del matrimonio durante la preñez, y mucho mas cuando estuviese procsima el parto; ora sea para que no se le dificultase; ora porque la vista del feto no diese mal cobro de su continencia á los que lo observasen despues de dado á luz. Esto esta en la naturaleza, pues vemos que los animales son contenidos y respetan á las hembras cuando las reconocen preñadas, y aun en la vaca se admira la total resistencia que muestra al becerrito para darle la teta luego que se siente gravida.“ Die Herausgeber der französischen Übersetzung schreiben (SAHAGUN-JOURDANET-SIMÉON, a. a. O., p. 430, Anm. 1): „Le traducteur croit devoir ici, à l'imitation de BUSTAMANTE, supprimer un passage scabreux que les délicatesses de la langue française rendraient insoutenable à le lecture. Mais il reproduit le texte espagnol pris dans KINGSBOROUGH: „Porque sino lo hiciere asi, la criatura saldria sucia cubierta de una viscosidad blanca, como si fuera bañada con *atulli* blanco, y en aquello pareceria que nunca dejaron el acto carnal en todo el tiempo que estuvo preñada; y esto es cosa vergonzosa à la mujer preñada; y esta misma viscosidad dá mucha pena y dolor á la mujer; quando pare tiene mal parto, y aun queda lastimada por dos ó tres dias; y quando pariere dará muchas voces, porque aquella viscosidad es pegajosa y no dejará salir la criatura libremente y esto porque recibió la simiente del varón quando no convenia: y para sacar la criatura es menester que la partera tenga mucha maña, para no lastimar á la madre y á la criatura; y si la partera no tiene aquella destreza que conviene, muere la criatura antes de nacer ó de acabar de nacer, porque se apegas ó se vuelve de lado, ó algunas veces tambien por esta causa muere la parida, porque con aquella viscosidad se pega y se revuelve en las partes y no puede salir; por eso muere dentro de su madre, y tambien la madre muere. Y el no cesar de la cópula carnal quando es menester, es causa que la simiente del varón se vuelva viscosidad pegajosa, donde se causa el peligro dicho.“ BANCROFT schreibt (a. a. O., p. 267, Anm. 26): „I have thought it unnecessary to give these speeches in full.“

¹²⁶ Von *ayotl*, Schildkröte (oder *ayotl* = *yxayotl* [?], Träne [cf. SAHAGUN-SELER, a. a. O., 288] oder *ayotl* = *ayòtl* = *ayotli*, Kürbis) und *mama*, etwas auf dem Rücken tragen.

¹²⁷ Von *cuetzpallin*, Eidechse, und *iciuiztli* = *nemo-ciui-li-z-tli* (von *mo-ciui*, erregen) Erregung. Hier ist wohl an etwas Sexuelles gedacht, denn die Eidechse ist das Symbol für Unkeuschheit, bezeichnet auch den Penis und Uterus (vgl. SELER, Codex Vaticanus, Nr. 3773, Berlin 1902, unter dem Worte *cuetzpalin*, p. 337).

¹²⁸ SAHAGUN-JOURDANET-SIMÉON, a. a. O., lib. V, App. 19, p. 312—313.

kleines Herrenfest) durfte kein Mann, dessen Frau schwanger war, den Wein einschenken, weil er die Leute nicht trunken machen könne¹²⁹.

4. Geburt.

Schon einige Tage vor der Geburt kamen die Hebammen ins Haus, um der jungen Mutter beizustehen. Doch nicht alle kamen zur Hilfeleistung. Es scheint, daß auch einige Frauen nur als Zeuginnen der Geburt zugegen waren¹³⁰. Dieser Zeugenbeistand kann rein zeremonieller Natur gewesen sein. Möglicherweise hat auch der Gedanke mitgesprochen, dadurch eine fingierte Geburt oder das Unterschieben eines falschen Kindes zu vereiteln. Die Schutzgöttin der Hebammen war Teteo innan (Mutter der Götter)¹³¹.

Wenn die Stunde nahte, brachten die Hebammen die Frau ins Schwitzbad (*temazcalli*). Während es sonst üblich war, im Schwitzbad dem Badenden auf den Rücken zu schlagen, wurde bei dieser Gelegenheit der Leib der Frau massiert. Das Bad durfte nicht zu heiß sein, um „das Kind nicht zu rösten“¹³². Göttin des Schwitzbades war wiederum Teteo innan unter der besonderen Bezeichnung Temazca-te-ci (Großmutter des Schwitzhauses). Ihr Bild war an den Badehäusern angebracht.

Nach dem Bade wurde der Kreißenden ein Trank gereicht, der aus der Wurzel des Krautes *ciuapalli* (Frauenmedizin) hergestellt war. Bei besonders schwerer Geburt wurde ein Schwanzstück der Beutelratte (*tlacuatzin*) zermahlen und daraus ein Trank bereitet¹³³.

Im Augenblick der Geburt stieß die Wehmutter einen Kriegeruf aus, der anzeigen sollte, daß die Gebärende „einen Gefangenen“ gemacht habe, d. h. ein Kind geboren hatte¹³⁴. Gleich folgte dann eine längere Ansprache der Hebamme an den Neugeborenen. „Sei willkommen, mein geliebter Sohn!“ sagte sie, wenn es ein Knäblein war. Ein Mädchen aber wurde mit folgen-

¹²⁹ SAHAGUN-SELER, a. a. O., p. 136:

amo yeuatl yn tlaotztia yn otztl yciuah

auh yntla tlaotztia tetlauanti

amo teyuintiz amo yuintiuaz

çan teyuincopina

ayac ytech quiçaz yn octli

das darf kein Schwängerer sein, dessen Frau schwanger ist, und wenn ein Schwängerer einschenkt, so wird er die Leute nicht trunken machen, es wird niemand trunken werden, er wird nur einen Schein von Trunkenheit hervorrufen, der Wein wird bei niemandem wirken.

¹³⁰ ALONSO ZUAZO, Carta del Licenciado — al Padre FRAY LUIS DE FIGUEROA. In: ICAZBALCETA, Coleccion de Documentos para la Historia de México. Mexico 1858, I, p. 363—364: „Se llegan algunas mujeres como parteras, y otras como testigos para ver si el parto es supuesto ó natural; y al tiempo del nacer no permiten que la criatura llegue á la tierra con la vida; é antes que se la cortenle hacen ciertas señales en el corpezuelo.“

¹³¹ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 5.

¹³² SELER-SACHE, Frauenleben..., a. a. O., 13—14.

¹³³ SELER-SACHS, Frauenleben..., a. a. O., 14—15. — SAHAGUN-JOURDANET-SIMÉON, a. a. O., lib. VI, cap. XXX, p. 437.

¹³⁴ SAHAGUN-BUSTAMANTE, a. a. O., II, lib. VI, cap. 30, p. 191—192.

den Worten begrüßt, die hier, inhaltlich wenigstens vollständig, wiedergegeben werden mögen, weil sie für die ganze Lebensauffassung der Azteken so charakteristisch sind: „Meine geliebte Herrin, sei willkommen! Viel Mühe hast du gehabt. Du bist von deinem Vater, der als Schöpfer und Erlöser an allen Orten ist, in diese Welt geschickt. Du bist auf diese Erde gekommen, wo deine Eltern in Not und Elend leben, wo es drückende Hitze und rauhe Winde und schneidende Kälte gibt. Wo es keine Freude und keine Erholung gibt. Ist doch hier der Ort der Arbeit und Mühsal. Wir wissen nicht, meine Tochter, ob du hier lange leben wirst. Vielleicht verdienen wir es nicht, dich zu besitzen. Wir wissen nicht, ob du lange genug leben wirst, um deine Großeltern kennenzulernen und sie zu erfreuen. Wir wissen nichts über dein Lebenslos, nichts über die Gunst und Gnade unseres Herrn, die dir beschieden sind“ usw.¹³⁵. In diesem Sinne und pessimistischen Tonfall folgen noch mehrere Sätze.

Nach dieser umständlichen Begrüßungsansprache schnitt die Hebamme die Nabelschnur ab. Wenn es ein Mädchen war, wurde die Nabelschnur in die Nachgeburt eingewickelt und in einer Ecke des Hauses vergraben¹³⁶. Dadurch sollte das Mädchen häuslich werden und einmal mit Lust seinen frau-lichen Pflichten nachgehen: der Zubereitung der Speisen, dem Spinnen und Weben. Die Nabelschnur des Knaben aber wurde getrocknet und aufbewahrt, bis ein Krieg ausbrach. Während des Krieges bat man dann die auserlesensten Soldaten und Häuptlinge, sie möchten die Nabelschnur auf das Kampffeld hinaustragen und dort, wo der Krieg wütete, sie vergraben, an einer Mauer oder auf freiem Felde¹³⁷. Dadurch sollte der Knabe einmal ein tapferer Krieger werden.

Die bei der Geburt gebrauchten Gegenstände wurden später zum Fluß gebracht, wo auch die Mutter sich badete¹³⁸.

Lassen die tristen Reden bei der Geburt mit dem Grundgedanken: „Vielleicht wirst du bald sterben“ auf eine große Kindersterblichkeit schließen? Bedingt, ja; absolut, nein, denn auch bei anderen Gelegenheiten, z. B. wenn die Kinder ins Erziehungshaus gebracht werden, kehren ähnliche Redewendungen wieder. Jedoch waren Totgeburten, wie überall, auch in Mexiko nicht unbekannt. War das Kind bereits im Mutterschoß gestorben, dann steckte die Wehmutter die Hand *per vaginam praegnantis* und zerschnitt die Leibesfrucht an Ort und Stelle mit einem Obsidianmesser. Stückweise wurde so der Körper entfernt, um das Leben der Mutter zu retten¹³⁹. Zu dieser Operation war die Erlaubnis der Eltern erforderlich.

Wenn aber die Eltern dazu die Erlaubnis nicht gaben, schloß man die Kreißende sorgfältig ein und so starb sie „an ihrem Bauche“ (*miqui iiti*)¹⁴⁰.

¹³⁵ SAHAGUN-JOURDANET-SIMÉON, a. a. O., lib. VI, cap. 30, p. 437—438.

¹³⁶ SAHAGUN-JOURDANET-SIMÉON, a. a. O., lib. VI, cap. 30, p. 439.

¹³⁷ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 315.

¹³⁸ BARTOLOME DE LAS CASAS, *Historia Apologética de las Yndias Occidentales*, cap. CLXXIX.

¹³⁹ SAHAGUN-JOURDANET-SIMÉON, a. a. O., lib. VI, cap. 27, p. 430.

¹⁴⁰ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 306.

Anthropos XXV. 1930.

Es scheint relativ häufig vorgekommen zu sein, daß Frauen bei der Geburt ihrer Kinder starben. *Hora del muerte* hieß ja die Stunde der Geburt. Dieser Tod wurde als etwas Ehrenvolles angesehen. Das kommt in den Ansprachen zum Ausdruck, die an die im Kindbett gestorbene Frau gehalten wurden. „Mein Nesthäkchen, meine Tochter, meine Herrin! Obwohl du jetzt das Ziel der Mühe nicht erreicht hast, bist du doch glücklich, begnadet worden zu sein mit einem guten, trefflichen, hochgeschätzten Tode. Oder wird man vielleicht sagen, daß du unnütz gestorben bist? Bist du denn weggestorben? Du bist ja vielmehr reich begnadet worden. Wer trägt als Geschenk das davon, womit du begnadet worden bist? Denn du wirst ewig leben in Freude und Glück, in unmittelbarer Nähe unserer Herrscher, der Himmelsfürstinnen¹⁴¹.“ Die im Kindbett gestorbenen Frauen genossen mit den gefallenen Kriegern den großen Vorzug, nicht in die Unterwelt Mictlan unter die Erde hinab zu müssen, sondern ins Haus der Sonne am Himmel (*ichan Tonatiuh ilhuiac*) eingehen zu dürfen¹⁴². Dort begleiteten sie dann jeden Tag die Sonne vom Zenit zum Westen und lebten in lauter „Lust und Glück und Freude“. Es bestand eine enge Gedankenverbindung zwischen den im Kriege Gefallenen und den den Göttern Geopferten und den im Kindbett gestorbenen Frauen. „Krieger, die in Gestalt einer Frau auftreten“ (*mociuaquetzque*), wurden diese Frauen genannt. Vielleicht, weil alle drei in Erfüllung ihrer höchsten Berufsaufgabe (Krieger, Geopferter, Mutter) gestorben waren. Mehr aber noch aus einer Gedankenverbindung heraus, die uns heute schwer verständlich ist. Wir haben vorhin gesagt, daß die Hebamme bei der Geburt einen Krieger ausstieß, um anzuzeigen, daß die Gebärende „einen Gefangenen gemacht hatte“. Höchste Aufgabe des Kriegers war es, Gefangene zu machen und so in diesen den Göttern ein Menschenopfer bereitzustellen. So machte auch die Gebärende „einen Gefangenen“, indem sie einem Kinde das Leben gab, das später als Krieger seinerseits Gefangene machen konnte oder auch selbst als Geopferter auf dem Opferstein verbluten konnte, was durchaus ein erstrebenswerter Tod war. Wie nun ein Krieger, bei der Verwirklichung seiner Absicht, Gefangene zu machen, selbst das Leben einbüßen konnte, indem er im Kampfe starb, so zahlte auch die im Kindbett gestorbene Frau bei ihrem Beginnen, „einen Gefangenen zu machen“, d. h. ihrem Kinde das Leben zu geben, das eigene Leben ein. Darin bestand die Angleichung der Frau an den Krieger und infolgedessen genossen sie beide die gleichen Vorrechte. Die im Kindbett gestorbenen Frauen kamen nachts als Dunkelheitsdämonen und Gespenster auf die Erde. Dann hatten sie Macht über die Menschen. Starrkrampf, Epilepsie und ähnliche Krankheiten unter den Menschen waren ihr Werk. Ihre Erscheinung bewirkte lähmendes Entsetzen. Aus dieser Vorstellung erklärt es sich dann auch, daß man von dem Körper der im Kindbett gestorbenen Frau sich Amulette zu verschaffen suchte. War eine Frau bei der Geburt gestorben, dann wurde sie gebadet und mit einem neuen Hemd und Hüfttuch bekleidet. So trug sie mit aufgelöstem Haar ihr

¹⁴¹ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 312.

¹⁴² Vgl. zum folgenden: SAHAGUN-SELER, a. a. O., 306—313.

Mann auf dem Rücken zum Begräbnis. Unterwegs nun griffen ihn die jungen Krieger an, nicht zum Spaß, sondern ernsthaft, um ihm die Leiche zu entreißen. Man glaubte nämlich, daß der Mittelfinger einer solchen Frau, der als Amulett an den Kriegsschild befestigt wurde, außerordentliche Tapferkeit und Erfolge im Kriege vermitteln würde. Auch in den Haaren wohnte besondere Kraft. Die Diebe versuchten sogar sich einen ganzen Arm von der Leiche zu erobern, weil sie glaubten, damit ein ganzes Haus in Starrkrampf versetzen zu können. Man scheute sich nicht, zu diesen Zwecken die Leiche wieder auszugraben. Nur schärfste Bewachung im Totenhouse und am Grabe konnten eine solche Leichenschändung verhindern.

In besser situierten Kreisen waren immer mehrere Hebammen bei der Geburt zugegen; die ärmeren Leute begnügten sich mit einer. Es ging dann alles einfacher zu. Bei den Tlaskalteken z. B. half sich die Mutter selbst oder wurde bei der ersten Geburt von einer Nachbarin unterstützt ¹⁴³.

War die Mutter glücklich von einem Kind entbunden, dann kamen bald die Verwandten und Bekannten zur Gratulation. Frauenspersonen mußten beim Betreten des Hauses ihre Knie mit Herdasche einreiben. Wenn sie Kinder bei sich hatten, rieben sie diesen ebenfalls die Gelenke damit ein, sonst mußte man befürchten, daß die Gelenke verkümmerten, sich lockerten und zu knirschen begannen ¹⁴⁴. Nach der Äußerung bei TORQUEMADA scheint dieses Einreiben aber mehr eine Art Sympathiezauber für die Stärkung des Neugeborenen gewesen zu sein ¹⁴⁵. Darauf lassen auch die anderen Vorschriften schließen. Wenn z. B. in der Nähe der Wöchnerin entkörnte Maiskolben ins Feuer geworfen wurden, bekam der Säugling voraussichtlich Flecken ins Gesicht. Vier volle Tage mußte auch das Feuer im Hause ständig unterhalten werden. Niemand durfte einen Feuerbrand entfernen, sonst würde das Glück von dem Neugeborenen weichen ¹⁴⁶. Die Gratulanten brachten auch Geschenke mit, Mäntel für die Knaben, Hemden für die Mädchen. Die Ärmeren brachten Speisen und Getränke. Die Geschenke hießen *ixquemittl*, d. h. Stoffe, um das Kind einzukleiden ¹⁴⁷.

5. T a u f e.

Nach der Geburt wurden die Kalenderkundigen befragt, um einen günstigen Tag für die Taufhandlung an dem neuen Erdenbürger zu bestimmen. Die Taufe selbst mußte in früher Morgenstunde, noch vor Sonnenaufgang abgehalten werden. Priesterin war die Hebamme. Die Familienmitglieder und Verwandten waren versammelt. Die dem Täufling zugedachten Geschenke lagen im Hofe. Nun nahm die Priesterin ein neues Becken, goß Wasser hinein, hob das Kind mit beiden Händen empor, wandte das Gesicht nach Westen, dem Frauenlande (*ciuatlampa*), wenn es ein Mädchen, dem

¹⁴³ BANCROFT, a. a. O., II, 271.

¹⁴⁴ SELER-SACHS, Frauenleben, a. a. O., 20.

¹⁴⁵ TORQUEMADA, a. a. O., II, 457.

¹⁴⁶ SELER-SACHS, Frauenleben, a. a. O., 20.

¹⁴⁷ SAHAGUN-JOURDANET-SIMÉON, a. a. O., lib. VI, cap. 35, p. 452; *ixtli*, Gesicht; *quemi*, einwickeln, bedecken; *quemittl*, Gewand.

Osten zu, wenn es ein Knabe war. Dann sprach sie zu dem Kinde: „O Adler, o Jaguar ¹⁴⁸! O, du mein tapferes Kleines! Du bist auf diese Welt gekommen; dein Vater, deine Mutter, die großen Götter haben dich gesandt. Du warst Kind und Knecht der höchsten Götter, die in den neun Himmeln ¹⁴⁹ wohnen. Unser allgegenwärtiger Fürst Quetzalcouatl hat dich begnadigt; jetzt vereinige dich mit deiner Mutter, der Göttin des Wassers, die Chalchiuhtlicue genannt wird.“ Darauf tauchte die Hebamme den Finger in das Wasser, gab so dem Kinde zu kosten und sprach dabei: „Nimm hin das, wovon du auf Erden leben, wachsen und gedeihen wirst. Dies ist es, wodurch wir auf Erden die notwendigen Dinge haben und erlangen, daß wir hier leben können. Nimm es hin!“ Dann berührte sie mit dem benetzten Finger die Brust des Kindes und sprach: „Sieh, das ist das himmlische, das reine Wasser, das unser Herz reinigt und allen Schmutz wegnimmt. Nimm es hin, damit es auch dein Herz rein und weiß mache.“ Alsdann gießt sie dem Täufling das Wasser auf den Kopf und spricht dabei: „O mein Sohn, nimm und empfang das Wasser des Herrn der Welt, das unser Leben ist, das uns wachsen und gedeihen macht, das uns läutert und reinigt. Ich bete, daß es in dich eingehe und in dir lebe, dieses himmlische, helle, blaue Wasser. Ich bete, daß es in dir zerstöre und von dir nehme alles Böse und Widrige, das dir von Anbeginn der Welt zugeteilt ist. Wir Menschen sind alle in der Hand unserer Mutter, denn das ist sie wahrlich, Chalchiuhtlicue.“ Darauf wusch sie den ganzen Leib des Kindes unter folgenden Gebeten: „Wo immer du auch seist, du, das dem Kinde Schaden zufügen will, verlasse es, gehe von hinnen, scheide dich von ihm, denn jetzt erhält es ein neues Leben, es wird neu geboren. Es wird rein und lauter, es wird geboren von unserer Mutter Chalchiuhtlicue ¹⁵⁰.“

Diese Taufsprüche der Priesterin verdienten hier eine unverkürzte Wiedergabe, weil in ihnen klar der Gedanke an eine Art Erbsünde, der Wiedergeburt, der Reinigung und Läuterung durch Wasser und der Austreibung des Bösen zum Ausdruck kommt. Es ist hier aber nicht an eine Erbsünde im christlichen Sinne gedacht, sondern mehr an etwas Sündhaftes überhaupt, das der Mensch in diese Welt mitbringt. Erste Veranlassung zu dieser Vorstellung könnte sogar die äußerliche Unreinigkeit eines Neugeborenen gewesen sein, da Kot und Sünde engstverwandte Begriffe in der Vorstellungswelt der Azteken gewesen sind ¹⁵¹. Eine Vermutung für diese Erklärung bietet die Formulierung der Taufsprüche bei CLAVIGERO, wo es heißt: „Möchte dieses Bad dich von allen im Mutterleibe empfangenen Unreinigkeiten säubern, dein Herz reinigen und dir ein gutes, vollkommenes Leben verschaffen ¹⁵².“

¹⁴⁸ Adler-Jaguar ist ein metaphorischer Ausdruck für Krieger.

¹⁴⁹ Es gab in Altmexiko zwei Priesterschulen, von denen die eine an 13 verschiedene Himmel, die andere an 9 Himmel glaubte.

¹⁵⁰ SAHGUN-JOURDANET-SIMÉON, a. a. O., lib. VI, cap. 37, p. 455.

¹⁵¹ Die Sünde wird in den aztekischen Bilderhandschriften in realistischer Form durch Exkreme, Kot (*cuitlatl*, *tlaelli*), dargestellt. Der Sünder heißt *tlaelquani* (Kot-esser, Dreckfresser).

¹⁵² CLAVIGERO (deutsche Ausgabe), a. a. O., lib. VI, cap. 37, p. 434.

Anläßlich der Taufhandlung wurden für den Täufling auch Geräte und Waffen in Miniaturausgabe hergestellt, die symbolisch auf den späteren Lebenslauf hinweisen sollten. So für den Knaben ein kleiner Schild, Pfeil, Bogen, Wurf Brett und Obsidianschwert. Für das Mädchen Kleinformen der Geräte für Weben und Spinnen, ein kleines Frauenhemd und Hüfttuch. Diese Gegenstände wurden später vergraben; die des Knaben bei seiner Nabelschnur im Kampffeld draußen, die des Mädchens unter dem Mahlstein¹⁵³.

BOTURINI erwähnt bei dieser Gelegenheit noch, daß das Kind viermal über das Herdfeuer gehalten wurde¹⁵⁴.

Nach der Taufe folgte die sogenannte „Wiegenfeier“. Unter Vorantragen von brennenden Fackeln wurde das getaufte Kind ins Haus gebracht und dort feierlich in die Wiege¹⁵⁵ gelegt. Vor der Wiege betete die Priesterin zur „Göttin der Wiegen“, Youalticiti¹⁵⁶. Ihr empfahl sie das Kind; sie möge es nähren und beschützen. Ebenso beteten auch die Eltern des Kindes zu Youalticiti und zu Youaltecutli, dem Herrn der Nacht, er möge das kleine Kind in Schlaf wiegen. Diese ganze Feier hieß *tlacoçulaquilo*, d. h. „das Kind wird in die Wiege gelegt“¹⁵⁷.

6. N a m e n g e b u n g.

Familiennamen waren im alten Mexiko unbekannt. Sie wurden erst von den Spaniern eingeführt¹⁵⁸. Das Kind wurde zunächst benannt nach dem Tage, an dem es geboren war¹⁵⁹, d. h. also nach dem Tageszeichen. Zum Beispiel Nahuixochitl (vier Blume), Macuicouatl (fünf Schlange) oder Omecalli (zwei Haus)¹⁶⁰. Wer an einem der fünf Schalttage, den sogenannten „un-nützen Tagen“ (*nemontemi*) geboren wurde, hieß Nemon, Nentlacatl oder Nenquizqui, wenn es ein Knabe war, Nehciuatl (= *nenciuatl*), wenn es ein Mädchen war¹⁶¹. Die an diesen fünf Tagen Geborenen wurden im Leben besonders viel vom Unglück verfolgt. Auch nach gewissen Umständen bei der Geburt erfolgte wohl die Benamung. So hieß z. B. zur Zeit der spanischen Eroberung ein Fürst Citlalpopoca (rauchender Stern), weil in seiner Geburtsstunde gerade ein Komet am Himmel stand¹⁶². Andere Namen wurden

¹⁵³ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 314. — SAHAGUN-JOURDANET-SIMÉON, a. a. O., lib. VI, cap. 37, p. 454. — BANCROFT, a. a. O., 276.

¹⁵⁴ Vgl. BANCROFT, a. a. O., 275, Anm. 46.

¹⁵⁵ In einer metaphorischen Umschreibung für „kleine Kinder“ sagt SAHAGUN einmal: *in coçultentoc in uapallentoc*, „die noch in der Kindertrage, im Brette stecken“. Die Wiege wird demnach ein aus Brettern hergestelltes Gestell gewesen sein (SAHAGUN-SELER, a. a. O., 506). BANCROFT (a. a. O., II, 281) sagt: „The cradle among the poor Aztecs was generally of light cane, and could be tied to the back of the mother.“

¹⁵⁶ Von *youalli*, Nacht, und *ticiti*, Medizinfrau, Ärztin, Hebamme.

¹⁵⁷ BANCROFT, a. a. O., II, 275—276.

¹⁵⁸ BANDELIER, a. a. O., 615 und Anm. 93. — TORQUEMADA, a. a. O., lib. XIII, cap. 22.

¹⁵⁹ MOTOLINIA, a. a. O., Trat. I, cap. V: „Todos los Niños cuando nacen tomaban nombre del día en que nacen.“

¹⁶⁰ CLAVIGERO, a. a. O., lib VI, cap. 37.

¹⁶¹ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 243.

¹⁶² CLAVIGERO, a. a. O., lib. VI, cap. 37

hergenommen aus dem, was dem Nabelschnur-Fortträger unterwegs zustieß oder wem er begegnete oder auch aus den Umständen, die mit dem Vergraben der Nabelschnur verbunden waren. So hieß z. B. jemand Tenampixqui (Mauerhüter), weil seine Nabelschnur von dem Krieger an einer Mauer vergraben wurde¹⁶³. Auch nach den kurz der Geburt vorausgehenden oder nachfolgenden Feiertagen wurde das Kind wohl benannt. Im allgemeinen trugen die Knaben Tiernamen, die Mädchen Blumennamen¹⁶⁴. Später im Leben konnten dem ersten Namen noch Beinamen zugegeben werden, z. B. wenn einer sehr tapfer war, bekam er den Beinamen Ilhuacamina¹⁶⁵. Nach MOTOLINIA sollen auch noch Zunamen, die aus der Würde und dem Amt des Vaters genommen waren, bisweilen hinzugefügt worden sein¹⁶⁶.

Es bestand der sonderbare Brauch, daß der Name des neugeborenen Kindes durch Knaben in den Straßen der Stadt ausgerufen wurde. Sie bekamen dafür von den Angehörigen des Kindes eine sogenannte Nabelschnur-Opfer-Tortilla und mit Bohnen vermengten gerösteten Mais¹⁶⁷.

7. Säuglingspflege.

Die Mutter war sehr darauf bedacht, dem Säugling möglichst gute Pflege angedeihen zu lassen, damit er einmal ein kräftiger und tüchtiger Mensch werde. Darum behielt sie ihr Kind selbst an der Brust. Nur wenn ihre eigene Gesundheit es erforderte, übergab sie den Säugling einer Amme. „The test of a wet nurse was to press out a drop of milk upon the nail, when if it did not run the milk was considered good¹⁶⁸.“ Da es in Altmexiko kein Herdenvieh gab, war sonstige Kindermilch nicht zur Verfügung. Am ersten Tag bekam das Kind keine Nahrung. Dadurch sollte der Appetit wachsen¹⁶⁹. Die Mutter stillte ihr Kind drei Jahre und länger¹⁷⁰. „During this time the mother adhered to a diet that would keep up the quality of the milk; many abstained from intercourse with their husbands for the same period, to prevent the possibility of another child interfering with the proper nurture of the first one“, sagt BANCROFT¹⁷¹. Wohl aus diesem Grunde auch verheiratete sich eine Witwe während der Stillungszeit nicht wieder¹⁷². Ein besonderes Fest wurde gefeiert, wenn das Kind von der Brust entwöhnt wurde¹⁷³.

¹⁶³ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 316.

¹⁶⁴ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VI, cap. 37.

¹⁶⁵ Vielleicht bestehend aus: *ilhuicatl*, Himmel, und *mina*, mit dem Pfeil schießen. „Der mit dem Pfeil bis zum Himmel schießt.“ Das war ein Beiname Montezumas I. (CLAVIGERO, a. a. O., lib. VI, cap. 37).

¹⁶⁶ MOTOLINIA, in: ICAZBALCETA, Col. de Doc, I, p. 37.

¹⁶⁷ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 314—315.

¹⁶⁸ MOTOLINIA, a. a. O., I, p. 77. — TORQUEMADA, a. a. O., II, 460 f. — BANCROFT, a. a. O., II, 281.

¹⁶⁹ GOMARA, a. a. O., 312.

¹⁷⁰ CARBAJAL, a. a. O., I, 553.

¹⁷¹ BANCROFT, a. a. O., II, 281.

¹⁷² KOHLER, a. a. O., 54.

¹⁷³ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VI, cap. 37.

Nach den Angaben bei GOMARA war auch Schädeldeformation beim Wiegenkind gebräuchlich ¹⁷⁴.

Kinderkrankheiten kamen in Altmexiko so gut wie überall vor. Die besorgte Mutter eilte dann wohl zur Wahrsagerin, um sich über den Ausgang der Krankheit ihres Lieblings Auskunft geben zu lassen. Die Wahrsagerin tat Maiskörner in eine mit einem Deckel verschlossene Schale. Dann schüttete sie den Inhalt auf den Boden. Fielen die Körner auf einen Haufen oder in langen Streifen, so wurde das Kind gesund. Wenn die Körner aber vielfach zerstreut lagen, dann mußte das Kind sterben, weil der Mais „zerbrochen“ war. Eine andere Wahrsagemethode war folgende: die Wahrsagerin tat zerbrochene Maiskörner in eine Schale mit Wasser. Je nach dem nun, ob die einzelnen Stücke im Wasser aufeinander zu oder auseinander strebten, wurde das kranke Kind gesund oder mußte sterben ¹⁷⁵. Doch auch ärztliche Behandlung ließ man dem kranken Kinde zuteil werden. Z. B. bei Geschwüren sog eine Medizinfrau mit dem Munde den Eiter und das Blut aus der kranken Stelle. Eine andere Behandlung bei einer gewissen Krankheit, die wir nicht näher kennen, war besonders drastisch. Die Medizinfrau hängte das Kind mit dem Kopf nach unten auf, drückte ihm den Gaumen zu und schüttelte seinen Kopf hin und her. Oder man verstopfte den Kleinen bei dieser Prozedur, die vielleicht bei Magenunstimmigkeiten Anwendung fand, den Mund mit Baumwolle. SAHAGUN bemerkt dazu lakonisch: „Einige werden davon gesund, andere nicht.“ Das Stechen der Kinder (mit Dornen? Aderlaß?!) hatte meist nicht die Gesundheit, sondern den Tod der Kinder zur Folge. Kranke Füße und Beine wurden mit Salz und Tomaten behandelt ¹⁷⁶. Ferner gab es religiöse Sympathiemittel für kranke Kinder. Man brachte das kranke Kind zum Tempel des Ixtlilton (kleines Schwarzgesicht) und ließ es von dem Gotteswasser trinken, das in vier verdeckten Schüsseln im Tempel aufbewahrt wurde und *itlilauh* (sein schwarzes Wasser) hieß. Davon wurden die Kinder gesund ¹⁷⁷.

Beim 18. Jahresfest, Yzcalli (Wachstum) genannt, war es gebräuchlich, die kleinen Kinder hochzuhalten, damit „sie schneller wachsen“. Man erfaßte die Kleinen beim Halse oder am Kopf und hob sie so von der Erde hoch ¹⁷⁸.

Ein sonderbarer Brauch bestand noch bei diesem 18. Jahresfest, aber immer nur, wie es scheint, in jedem vierten Jahre. Das war das sogenannte „Weintrinken der Kinder“. Während sonst nur „die alten Männer und Frauen“ Wein trinken durften, bekamen bei dieser Gelegenheit auch die Kinder, auch jene, die noch in der Wiege lagen, so viel Wein zu trinken, daß sie betrunken wurden ¹⁷⁹. Das hatte wohl etwas mit einem Fruchtbarkeitsritus zu tun!

¹⁷⁴ GOMARA, a. a. O., 318.

¹⁷⁵ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 364—365.

¹⁷⁶ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 364, 365, 366.

¹⁷⁷ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 17.

¹⁷⁸ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 230, 246.

¹⁷⁹ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 12, 241, 247.

Daß besonders das Kinderleben von vielerlei magischen Gedanken umkleidet wurde, ist naheliegend. So mußten z. B. die beim Schichten ausfallenden Zähne in ein Mauselloch geworfen werden. Sonst würden die neuen nicht durchbrechen können, sagte man¹⁸⁰.

8. Beschneidung (?).

Diese Frage ist ein schwieriges Kapitel. Fangen wir zunächst mit dem Gutverbürgten an. Unter den vielfachen religiösen Handlungen nahm die Kasteiung einen hervorragenden Platz ein. Man zerstach sich zur Ehre der Götter die Zunge, die Ohren usw. mit scharfen Dornen, um sich so Blut zu entziehen. Die eigentliche Zeit zu dieser Kulthandlung war Mitternacht, die mit einem metaphorischen Ausdruck einfach *netetequizpan*, „Zeit, wann man sich kasteit“¹⁸¹ genannt wurde. Von dieser Kasteiung blieben zu gewissen Zeiten auch die Kinder, selbst die Kleinen in der Wiege, nicht verschont. So wurden beim 18. Jahresfest den Kindern die Ohren durchbohrt. SAHAGUN hat bei dieser Gelegenheit eine doppelte Zeitangabe, „in der allerersten Morgenfrühe“ und „um Mitternacht“, so daß wir in diesem Falle nicht genau wissen, ob man sich wirklich an die Mitternacht gehalten hat. Man wählte dabei einen Mann und eine Frau als Pate und Patin der Kinder aus. Mit einem spitzen Knochen wurden den Kindern die Ohren durchbohrt und dann ein ungesponnener Baumwollfaden durch die Öffnung gezogen und festgebunden¹⁸². Man könnte hier daran denken, daß nicht so sehr ein religiöser Brauch als vielmehr eine von religiösen Riten umrahmte Praxis vorliegt, durch die den Kindern die Ohrläppchen durchbohrt und die Stichlöcher offengehalten werden, um später den beliebten Ohrpflock tragen zu können. Ein unzweifelhaft rein religiöser Brauch war aber am Toxcatl-Feste üblich. Bei der Nachfeier dieses Festes wurden allen Leuten, den Alten und den Jungen, den Großen und den Kleinen, und sogar den Kindern, die noch in der Wiege lagen, Einschnitte auf die Brust (Brustkorb), auf beide Unter- und Oberarme gemacht¹⁸³. Während SAHAGUN nur die Einschnitte an Brust (Brustkorb) und Armen nennt, erwähnt TORQUEMADA außer den genannten Stellen noch

¹⁸⁰ SELER-SACHS, Frauenleben, a. a. O., 35.

¹⁸¹ Z. B. SAHAGUN-SELER, a. a. O., 147.

¹⁸² SAHAGUN-SELER, a. a. O., 239—241.

¹⁸³ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 109—110:

*auh çanu yquac hyn tepan xotla yn tlama-
cazque*

quinpaxotla yn telpopuchtli yn telpuchpipil

yoan yn oc vel pipitonti yn coçolco onaque

ynic quinpaxotla ymelpan ymelchiquippan

yoan nenecoc ymacolpan

yoan ynmatzotzopazpan

Und an diesem Tage machen die Priester den Leuten Einschnitte in die Haut,

sie machen den Jünglingen und den Knaben Einschnitte in die Haut,

und den noch ganz Kleinen, die in der Wiege liegen.

Sie machen ihnen einen Einschnitt auf der Brust, dem Brustkorb

und auf beiden Oberarmen

und auf den Unterarmen.

die Magengegend (Bauch)¹⁸⁴. Noch einen Schritt weiter führt DURAN, der beim 11. Jahresfest einen Ritus mitteilt, der bei Knaben und Mädchen Anwendung fand. Im Tempel des Uitzilopochtli machte der Priester dem Mädchen Einschnitte in die Ohren, dem Knaben aber in die Ohren und das Membrum¹⁸⁵. Warum man die Einschnitte an dem genannten Körperteil vornahm, wird schon STREBEL richtig erkannt haben, wenn er sagt: „Daß man bei den Blutopfern mit steigendem Raffinement verfuhr, um sich individuell hervorzutun, ist leicht nachweisbar ... Schon das Kind sollte seinen Tribut den Göttern bringen, und daß man dafür gerade die Genitalien wählte, ist bei der Bedeutung, die diese haben, ebenfalls nahegelegt, wenn dafür vielleicht auch noch Rücksicht auf einen möglichst geringen Blutverlust (bei intensiver Schmerzhaftigkeit G. H.) mitgewirkt haben kann¹⁸⁶.“ Wichtig ist die Tatsache, daß alle diese Einschnitte nicht eine Beschneidung im eigentlichen Sinne waren. Und doch werden diese Einschnitte „nach Art einer Beschneidung“¹⁸⁷ als wirkliche Beschneidung von einigen Autoren aufgefaßt und dargestellt. Mit Recht kann sich CLAVIGERO gegen diese Auffassung wenden¹⁸⁸. Die Azteken kannten keine eigentliche Beschneidung. Auch die erwähnten Einschnitte wurden nur bei den Söhnen der Vornehmen gemacht¹⁸⁹. Manche Autoren haben auch die Völkerstämme nicht genau auseinander gehalten, und das, was sich bei den Totonaken als eigentliche Beschneidung unzweifelhaft vorfand¹⁹⁰, einfach auf die Azteken übertragen.

¹⁸⁴ TORQUEMADA, a. a. O., II, p. 266. — CARBAJAL ESPINOSA, *Historia de Mexico desde los primeros tiempos de que hay noticia*. Mexico 1862, I, p. 538.

¹⁸⁵ DURAN, *Hist. Indians*. M. S., tom. III, cap. 3, zitiert in BRASSEUR DE BOURBOURG, *Hist. Nat. Civ.*, tom. III, p. 525—526.

¹⁸⁶ H. STREBEL, *Altmexiko*, Hamburg und Leipzig 1885, I, p. 13.

¹⁸⁷ DURAN, *Hist. de las Indias...*, a. a. O., cap. 83, II, 115—116: „Tambien tenian estos sacerdotes otra cerimonia que hacian a los niños queran recien nacidas que era sacrificialles las orejas y el miembro genital a manera de circuncion especialmente á los hijos de los Señores y reyes a los quales en naciendo si era baron lo lababan los mesmos sacerdotes y lauado ponianle en la mano derecha una espada pequeña y en la otra una redelilla chiquita. Esta cerimonia hacian al niño quatro dias arreo ofrecian los padres por el grandes abloçiones y si era hija despues de lauada quatro beçes ponianle en la mano un adereço pequeño de ylar y texe: con los dechados de labores a otros niños ponian á los cuellos carcages de flechas y arcos en las manos. A los demas niños de la gente bulgar les ponian la ynsignias de lo que por el signo en que nacian conocian si su signo le ynclinaba á pintor ponianle un pincel en la mano si á carpintero dauanle una açuela y asi de los demas.“

¹⁸⁸ CLAVIGERO, a. a. O., II, 73.

¹⁸⁹ KOHLER hat den oben Anm. 187 mitgeteilten Text von DURAN mißverstanden, wenn er daraus eine „Beschneidung“ bei den Azteken beweisen will (KOHLER, a. a. O., 48). Der Text sagt wörtlich nur „a manera circuncion“. Wir haben gezeigt, daß damit nur Einschnitte gemeint sind.

¹⁹⁰ MENDIETA, a. a. O., lib. II, cap. 19 (p. 108): „Beschneidung wandten die Bewohner einer Provinz, die sich Totonaque nannten, in folgender Form an: 28 bis 29 Tage nach der Geburt des Kindes brachten sie es in den Tempel. War es männlichen Geschlechts, so legten es der Oberpriester und der seinem Range nach zweite Priester ausgestreckt auf einen großen platten Stein oder eine Steinplatte, die sie zu diesem Zwecke benützten, nahmen das Präputium des Penis (zwischen die Finger) und schnitten es

9. Kinderopfer.

Unter den zahlreichen Menschenopfern in Altmexiko waren auch Kinderopfer gebräuchlich. Am ersten Jahresfest wurden den Regengöttern Kinder geopfert, Knaben und Mädchen. Es gab sieben verschiedene Opferstätten für Kinder: auf dem Adlerberge (Quauhtpetl) bei Tlatelolco, auf dem Berge „der Nächtliche“ (Youaltecatl) bei Guadalupe, auf dem Tepetzinco in der Salzlague bei Mexiko, in Poyauhtlan gegenüber dem Berge Tepetzinco, in Pantitlan „an dem Orte der Fahnen“, einem mit Fahnenstangen umstellten Strudeloch in der Salzlague, auf dem Gipfel des Cocotl bei Tlalmanalco Chalco und auf dem Gipfel Iyahqueme („der mit dem dunklen Gewand“) bei Tacubaya¹⁹¹. Man war nicht ganz gefühllos bei dem Opfer der Kleinen. „Sie erregten großes Mitleid, brachten die Leute zum Weinen, brachten allgemeinen Tränenausbruch hervor, verursachten allgemeine Trübsal. Man seufzte über sie¹⁹².“ Wenn die Kinder selbst viel weinten, galt das als gutes Zeichen. Man sagte dann: „Es wird regnen.“ Ihre Tränen bedeuteten Regen. Darüber freute man sich und war zufrieden¹⁹³. Wenn die Wahrsager ein Unglück voraussagten, gelobte man den Regengöttern Kinderopfer¹⁹⁴. Schon CORTEZ verbot diese Kinderopfer ernstlich¹⁹⁵.

Nur zum Teil wird man gefangene Kinder für das Kinderopfer zur Verfügung gehabt haben¹⁹⁶. Manche Mutter hat wohl schweren Herzens, von der Not getrieben oder auch durch religiösen Fanatismus geblendet, ihren Säugling für das Opfer verkauft oder bereitgestellt.

Besonders beliebt für die Opfer waren Kinder, die zwei Haarwirbel auf dem Scheitel hatten, oder solche, die unter einem besonders günstigen Tageszeichen geboren waren. Überall wurden solche Kinder gesucht und aufgekauft. Das seien sehr kostbare Opfer, sagte man. Die Regengötter nähmen diese gern entgegen, damit wären sie zufrieden. Dadurch könnte der Regen erfleht werden¹⁹⁷.

Hier können wir auch erwähnen, daß die Mexikaner eine Zwillinggeburt als etwas Unnatürliches, als eine Monstrosität ansahen. Darum wurde

ganz dicht (am Finger) mit einem Feuersteinmesser ab. Das Abgeschnittene verbrannten sie zu Asche. Die Mädchen deflorierten (*corrompian*) die besagten beiden Priester mit ihren eigenen Fingern an Stelle der Beschneidung, dann befahlen sie den Müttern, sie sollten, wenn das Mädchen sechs Jahre alt geworden sei, dieselbe Defloration, die sie begonnen hätten, mit den Fingern wiederholen.“ Vgl. W. KRICKEBERG, Die Totonaken (BAESSLER-Archiv), Berlin 1918—1922, S. 47, und ebendort Anm. 173.

¹⁹¹ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 58—59.

¹⁹² SAHAGUN-SELER, a. a. O., 57—58.

¹⁹³ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 58.

¹⁹⁴ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 356—357.

¹⁹⁵ CORTEZ-SCHURIG, a. a. O., 145: „Zudem gebot ich ihnen ernstlich, ihren Götzen keine kleinen Kinder mehr zu opfern, wie dies bisher Brauch gewesen, denn dies mißfiel dem Gott der Christen auf das höchste.“

¹⁹⁶ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 62.

¹⁹⁷ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 55—56.

das nachgeborene Kind eines Zwillingspaares gleich getötet¹⁹⁸. Man glaubte nämlich, der eigentliche Zwilling sei etwas so Anormales, daß er sicher zum Verbrecher aufwachsen und später seine eigenen Eltern erschlagen würde, wenn man ihn groß werden ließe. Mit Stolz sagten darum die Eltern von ihren Kindern, die nicht Zwillingskinder waren: „Unser Herr hat uns geschenkt eine Perle, eine Schmuckfeder, ein einzelnes Kind¹⁹⁹“, d. h. ein Kind, das nicht Zwillingskind ist.

10. Alters- und Verwandtschaftsnamen.

Die Mexikaner hatten eine reiche Differenzierung in der Bezeichnung der verschiedenen Altersstufen.

a) Altersbezeichnungen für Knaben und Jünglinge²⁰⁰:

<i>telpochtli</i>	Jüngling
<i>telpopochtontli</i> ²⁰¹	kleine Jünglinge
<i>telpopochpipil</i> ²⁰²	Jünglinge-Kinder, d. h. Jünglinge, die noch Knaben sind
<i>cuexpaltotoneque</i> ²⁰³	die Kleinen, die noch die Scheitel- locke haben
<i>cuexpaltitzineque</i> ²⁰⁴	die Kleinen, die noch rückwärts den Nackenschopf tragen

b) Altersbezeichnungen für Mädchen, Jungfrauen und Frauen²⁰⁵:

<i>ilamatlaca</i>	alte Frauen
<i>iyollocociua</i> ²⁰⁶	Frauen im besten Alter, in der Mitte des Lebens
<i>ciua ychpopochti</i> ²⁰⁷	junge Frauen
<i>ychpopochti</i>	Jungfrauen
<i>ychpochchicactli</i> ²⁰⁸	die zur Jungfrau herangewachsen sind
<i>omaxtlauh</i> ²⁰⁹	die schon eine Frisur tragen

¹⁹⁸ SELER, Amerikanisten-Kongreß in Berlin 1888, S. 682.

¹⁹⁹ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 338. *aomecaui* von *a*-Negation, *ome* zwei, *caui* zurückbleiben, sein. *aomecaui* also: „nicht doppelt sein, nicht als ein zweiter sein“.

²⁰⁰ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 168.

²⁰¹ *Telpopoch-to-ton-ti*, Jünglinge (Plur.)-Reduplikativum-Deminutivum-Plural-Suffix.

²⁰² *Telpopoch-pipil*, Jünglinge (Plural)-Kinder (Plural).

²⁰³ *Cuexpal-to-ton-ê-que*, Scheitellocke-Reduplikativum-Deminutivum-besitzanzeigendes Suffix (habend)-Plural-Suffix.

²⁰⁴ *Cuexpal-tzi-tzin-ê-que*, Nackenschopf - Reduplikativum - Rücken, (rückwärts)-„habend“-Plural-Suffix.

²⁰⁵ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 86 bzw. 105 bzw. 133.

²⁰⁶ *I-yollo-co-ciua*, Präfix-Herz-Lokativum-Frauen, wörtlich: die im Herzen (des Lebens) stehenden Frauen.

²⁰⁷ *Ciua-ychpopochti*, Frauen (Plural)-Jungfrauen (Plural).

²⁰⁸ *Ychpoch-chicacti*, Jungfrauen-erwachsen.

²⁰⁹ *O-m[o]-axtlauh*, Präteritum-Präfix-Reflexivum-hat das Haar um den Kopf gelegt.

tzonqueme ²¹⁰

die sich in ihren Haarmantel gekleidet haben, d. h. die lang herabhängendes Haar haben

atzotzocoltone ²¹¹

die noch einen kleinen Haarschopf haben

c) Verwandtschaftsnamen: ²¹²

Vater

tàtli, teta, tetatzin ²¹³

natürlicher Vater

yzcacauhti (von *izcalia*, Leben geben)

Onkel (Vater- oder Mutterbruder)

tlatli, tetla (= *te-tla*, Leute-Onkel)

Großvater, Großonkel

tecol, tecul (a und o wechseln beliebig)

Urgroßvater

achtontli (von *achto*, zuerst oder *achi*, ein wenig)

Mutter

nantli, teciztli (*ciztli*, vielleicht = *citli*, Großmutter)

Tante

auitl

Großmutter und Großtante

citli

Urgroßmutter

piptontli (von *pipinqui*, cosa rezia y fuerte)

Sohn (allgemein)

tepiltzin, tetelpuch

Kind (wenn die Frauen es sagen)

noconeuh (mein Kind; *no*-Possessivum, *conetl*, niño o niña)

Kind (allgemein)

tepilhuan (von *pilli*, Kind)

ältester Sohn (oder Tochter)

yacapanitli (von *nicyacatia*, der erste sein; *yacatl*, Nase, Spitze)

jüngster Sohn (oder Tochter)

xocoyotl (Kosename „Nesthäkchen“)

Tochter

teichpuch

Tochter (wenn die Frauen es sagen)

noconeuh (mein Kind)

Enkel und Enkelin

yxiuhtli, ycutontli

Neffe und Nichte

machitli

Also Vater- und Mutterbruder, Großvater und Großonkel, Großmutter und Großtante, Enkel und Enkelin, Neffe und Nichte wurden jeweils mit den gleichen Namen belegt. Das könnte auf ein früheres „klassifikatorisches Verwandtschaftssystem“ hinweisen. In manchen Fällen bezeichnen die Frauen die Kinder anders als die Männer. Das braucht aber keine „mutterrechtliche Spur“ zu sein, weil die *vagina mulieris* auch *tepilli* „der Leute Kind“ genannt wurde.

11. Verhältnis der Ehegatten zueinander.

Durch die Möglichkeit der Neigungsehe wurde ein im allgemeinen als gut zu bezeichnendes Verhältnis der Ehegatten zu einander wohl gewähr-

²¹⁰ *Tzon-quem-ê*, Haar-sich mit dem Mantel bekleiden-„habend“.

²¹¹ *Atzotzocol-ton-ê*, Haarschopf-Deminutivum-„habend“.

²¹² BANDELIÉ, a. a. O., 567—570.

²¹³ *Tà-tli*, Vater; *te-ta*, Leute (unübersetzbar)-Vater; *te-ta-tzin*, Leute-Vater-Reverentiale.

leistet. Zwar sagt der dem Namen nach unbekannte Offizier, der als Begleiter des CORTEZ einen Bericht über Altmexiko schrieb: „Aus den Weibern machen sie sich weniger als irgendein anderes Volk. Ihnen gegenüber sind sie nicht mitteilksam, selbst wo es ihr Nutzen wäre ²¹⁴.“ Wenn wir diesen Ausspruch aber mit den Äußerungen der anderen Schriftsteller vergleichen, die länger im Lande waren, dann gewinnen wir den Eindruck, daß dieser Offizier den mexikanischen Mann zu sehr nach spanischen Begriffen beurteilte, die von jedem Caballero zarteste Rücksicht den Damen gegenüber verlangen, oder nach seiner eigenen soldatischen Eroberungslust auch auf diesem Gebiete einschätzte, die nach Abenteurerart gemäß dem Sprichwort handeln möchte: „*Si te amase, ten cuidado!*“ Weder das eine noch das andere paßte für den Mexikaner, da er nicht Spanier noch Abenteurer war. Wir sehen darum keine Veranlassung, dieses Zitat entscheidend schwer zu werten, trotzdem der „Offiziersbericht“ an Alter wie an Ursprünglichkeit nichts zu wünschen übrig läßt.

Die häusliche Szenerie, in der das Familienleben der Azteken sich abspielte, sich vorzustellen, ist nur noch zum Teil möglich. TORQUEMADA berichtet, daß Mexiko-Stadt 120.000 Wohnhäuser hatte. In jedem Hause seien vier oder sechs oder auch bis zehn Bewohner (Familienmitglieder) gewesen ²¹⁵. Das Innere des Hauses, wo das Herdfeuer brannte, wurde das Frauengemach (*ciuapan*) genannt ²¹⁶. Dort war das Heim der Familie. Dort haben Vater und Mutter die Sorgen des Alltags, der Kindererziehung, des Fortkommens der Familie getragen, dort die bangen Stunden in Tagen der Krankheit durchwacht, dort Abschied genommen und Wiedersehen gefeiert vor und nach einem Kriege. Dort war der Schauplatz häuslicher Zwiste und Streitigkeiten, dort aber auch der stille Winkel der Wonne für liebende Seelen und wahre Familienfreuden.

Recht eindringlich ermahnte die Mexikanerin ihre erwachsene Tochter, sie solle dem Manne eine gute Gattin sein. „Sei ordentlich und bemüht, das innere Hauswesen gehörig zu verwalten. Gib deinem Manne Wasser für seine Hände und backe Brot für deine Familie. Habe Achtung und Gehorsam für deinen Mann und tue fleißig, was er dir befiehlt. Suche seinen Unwillen zu vermeiden. Sei nicht heftig, nicht boshaft. Empfange ihn zärtlich in deine Arme, auch wenn er arm ist und vielleicht auf deine Kosten lebt. Hast du Grund, ihm gegenüber ungehalten zu sein, so lasse es ihm doch nicht merken, sondern beherrsche dich. Hernach sage ihm in freundlicher Weise, was dich gekränkt hat. So wirst du ihn durch Sanftmut gewinnen, daß er dich in Zukunft nicht mehr beleidigt. In Gegenwart anderer setze deinen Mann nie herab, denn du erniedrigst dich dadurch selber. Fehlt dein Mann in der Verwaltung seines Vermögens, so erinnere ihn an seine Pflicht. Ist er aber zur

²¹⁴ Das Reich Mexiko und seine Hauptstadt Temixtitan. Bericht eines Offiziers aus dem Heere des FERDINAND CORTEZ, erhalten in einer italienischen Übersetzung. Gedruckt 1529 (in: CORTEZ-SCHURIG, a. a. O., 321—338). Enthalten ferner in: GIOVANNI BATTISTA RAMUSIO, *Raccolta delle Navigazioni e Viaggi*. Venedig 1554, tom. III, p. 254 ff. Ebenso bei: BARCIA, *Historiadores* (CORTEZ-SCHURIG, a. a. O., 338).

²¹⁵ TORQUEMADA, a. a. O., lib. XI, cap. 4.

²¹⁶ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 208.

Verwaltung unfähig, so nimm du die Sache in die Hand. Gib genau auf seine Güter acht. Vergiß vor allem nie, die Arbeiter richtig und gleich zu bezahlen. Gib acht, daß nichts durch Nachlässigkeit verlorengeht²¹⁷. Damit dein Mann nicht deiner überdrüssig werde, schmücke dich für ihn und halte dich und deine Kleider rein und sauber²¹⁸.“ Besonders wurde die erwachsene Tochter von Vater und Mutter ermahnt, die eheliche Treue um jeden Preis zu bewahren. Als wirksames Motiv klingt durch diese Ermahnungen der Hinweis auf die furchtbare Todesstrafe für Ehebruch und auf die Schande für sich und ihre alten Eltern.

Ähnlich wurde auch der erwachsene Sohn von seinem Vater zur Mäßigkeit in der Ehe und Schonung seiner Frau angehalten. Aber auch ihm wurde ein durchaus realer Grund angegeben, nämlich die Krankheit und Erschöpfung, die im Gefolge der Ausschweifung sind²¹⁹.

Bei besonderen Gelegenheiten unterblieb der Verkehr aus religiösen Gründen. So z. B. beim 14., 15. und 16. Jahresfest²²⁰, Feste, die im Oktober, November und Anfang Dezember gefeiert wurden. Verbotener Verkehr in dieser Zeit hatte dann Geschlechtskrankheit zur Folge, die von den Göttern dem Sünder zur Strafe geschickt wurde. „Wenn einer von uns Männern (in dieser Zeit) bei einer Frau schlief“, sagten die Mexikaner zu P. SAHAGUN, „oder wenn eine Frau bei einem Manne schlief, so sagt man, daß er sein Fasten durch Besudelung zunichte mache. Darum gibt Gott ihm als verdienten Lohn die Lustseuche, den Tripper, den Schanker, die Bubonen. Vielerlei Gelübde machte man dann dem Gott, daß er stille, daß er entferne, daß er abschwäche die Krankheit²²¹.“

In der Familie waren Mann und Frau Priester und Priesterin. In jedem Hause gab es zwei Altäre für Mann und Frau, der eine nahe bei der Schlafstätte, der andere in der Nähe der Türe²²². Auch SAHAGUN spricht wiederholt von diesen häuslichen „Penaten“²²³, z. B. bei der Schilderung des Toxcatl-Festes schreibt er: „Wenn der Morgen angebrochen war, brachte man in den Häusern die Opfertgaben dar. Eine beliebige Person brachte die Opfertgaben dar vor dem Abbild des Dämons (das jedermann im Hause verwahrte). Man riß den Wachteln die Köpfe ab. (Das war das sogenannte Wachtelopfer.) Alle ohne Ausnahme taten so, Männer und Frauen²²⁴.“

²¹⁷ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VII, cap. 4, p. 458—459 (deutsche Ausgabe).

²¹⁸ SAHAGUN-JOURDANET-SIMÉON, a. a. O., lib. VI, cap. 29, p. 392.

²¹⁹ SAHAGUN-BUSTAMANTE, a. a. O., lib. VI, cap. XXXI, Tom. II, p. 144—145: „Aunque sea tu muger, y és tú cuerpo, convienete tener templanza en usar de ella, bien así como el manjar, que es menester tomarlo con sobriedad, quiero decir que no seas destemplado para con tu muger, sino que tengas templanza en el. Mira que no sigas al deleite carnal, porque pensarás que no te deleitas en lo que haces, y que no hay otro mal en ello; sábete que te matas, y te hace gran daño, en frecuentar aquella obra carnal.“

²²⁰ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 196, 203, 207, 219.

²²¹ SAHAGUN-SELER, a. a. O., vgl. auch ebendort 265.

²²² BERNAL DIAZ DE CASTILLO, *Memoirs* (1598), Transl. by F. INGRAM LOCKHART, London 1844, cap. 208, zitiert bei SPENCER, a. a. O., 20.

²²³ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 104, 185, 190, 191.

²²⁴ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 104.

Einer vereinzelten Notiz bei ZURITA²²⁵ zufolge wurden die Männer nach der Hochzeit in Klassen eingeteilt. An der Spitze jeder Gruppe stand ein Gruppenführer. Dadurch wollte man das Eintreiben der Steuern erleichtern oder auch andere Zwecke erreichen. Vielleicht waren diese Männergruppen ein dürftiger Rest ehemaliger totemistischer Altersklassen. Diese Altersklassen wären dann besonders bemerkenswert, weil Totemismus in Altmexiko kaum nachzuweisen ist. Leider ist diese Notiz aber so mager, daß wir eigentlich nichts daraus schließen dürfen, denn es ist gar nicht eindeutig zum Ausdruck gebracht, ob wirklich die Gruppen nach Altersstufen differenziert waren, d. h. im aztekischen Gesellschaftsleben eine vertikale Schichtung darstellten. Es könnte ebensowohl eine horizontale Gliederung, ein lokales Nebeneinander der Gruppen gemeint sein.

12. Polygamie.

Die Vielweiberei war bei den Azteken im allgemeinen gestattet, so daß SAHAGUN es eigens anmerkt, daß die Chichimeken nur eine Frau hatten, daß sie die Sitte, zwei Frauen wie die Azteken zu haben, nicht kannten²²⁶. Doch waren die gewöhnlichen Leute auch in Mexiko mit einer Frau zufrieden²²⁷, so daß viele Ehen praktisch monogam waren. Von der Anschauung ausgehend, daß mit der Anzahl der Frauen auch das Ansehen der Fürsten steige²²⁸, hatten die Könige und Fürsten und Großen des Landes alle mehrere Frauen. Wie viele aus dem fürstlichen Harem wirklich Ehefrauen und wie viele nur Freudenmädchen waren, läßt sich im einzelnen Fall schwer entscheiden. Sicherlich konnte man zur gleichen Zeit mehrere rechtmäßige Frauen haben, wie BERNAL DIAZ eindeutig angibt, daß der letzte König der Aztekenzeit in Mexiko, Montezuma II. zwei rechtmäßige Ehefrauen aus adeligem Geblüte hatte und daneben noch viele Konkubinen²²⁹. TORQUEMADA geht noch weiter und sagt, daß sich in dem Harem Montezumas II. zu gleicher Zeit 150 werdende Mütter befanden²³⁰, die Kinder wurden aber im Mutterleibe getötet. Trotzdem hatte er mehr als 50 Söhne und Töchter, sein Vater

²²⁵ ZURITA, Rapport sur les différentes classes de chefs de la Nouvelle Espagne. Trad. par. H. TERNAUX-COMPANS, Paris 1840. Zitiert bei SPENCER (a. a. O., 12) folgendermaßen: „As soon as the young men where married they were classed, for according to their custom they were distributed into groups, each of which had a chief... as well for facilitating the collection of taxes as for other purposes.“

²²⁶ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 401.

Iniqueyn chichimeca yn namiquèquê

Diese Chichimeken hatten Genossinnen
(Frauen)

çanno cecemme in inciuauan

ebenfalls jeder nur eine Frau.

amo quiximati yn tlaome pializtli

Sie kannten nicht die Sitte, zwei (Frauen)
zu haben.

²²⁷ PETRUS MARTYR AL ANGLERIA, De rebus oceanicis et novo orbe decades tres. De insulis nuper inventis etc. Basilea 1533. Coloniae 1574, Dec. V. cap. X. — Letter of FRANCIS OF BOLOGNA in: TERNAUX-COMPANS, a. a. O., I, 210—211.

²²⁸ CLAVIGERO, a. a. O., lib. IV, cap. 26.

²²⁹ BERNAL DIAZ, a. a. O., cap. 91.

²³⁰ TORQUEMADA, a. a. O., tom. I, p. 230. — CLAVIGERO glaubt nicht an diese große Zahl.

sogar 150 Kinder²³¹. Montezuma tötete bei seiner Thronbesteigung seine Brüder und verheiratete seine Schwestern nach Gutdünken an die Fürsten des Landes²³². Darum wundern wir uns auch nicht, wenn derselbe Herrscher dem siegreichen Cortez neben kostbaren Geschenken auch ihm und seinen Begleitern adelige Töchter des Aztekenreiches als Konkubinen übergab²³³.

Die Frauen wurden, je nach ihrer Stellung, verschieden benannt. Die Hauptfrau hieß *ciuatlantli*, die Nebenfrau *ciuapilli* (vornehme Frau)²³⁴. Man unterschied zwei Arten von Nebenfrauen: waren sie von ihren Eltern erbeten und in die Ehe gegeben, hießen sie *ciuanemactli*²³⁵; hatte der Mann sie aber ohne oder gegen den Willen ihrer Eltern als Nebenfrau erworben, sei es durch Raub oder sonstwie, hießen sie *tlaciuaantin*²³⁶.

Es scheint, daß die eigentlichen Heiratszeremonien nur mit der Hauptfrau vorgenommen wurden. Bei den Nebenfrauen genügte der Ritus der Kleiderverknotung²³⁷.

GOMARA gibt vier Gründe für die Polygamie der Azteken an: 1. Sinnlichkeit, 2. das Verlangen, viele Kinder zu haben, 3. Ehrsucht und Wunsch nach persönlicher Bedienung, 4. Suche nach Arbeitskräften in der Landwirtschaft²³⁸.

13. Ehebruch und Ehescheidung.

In den langen Unterweisungen, die der mexikanische Vater seiner erwachsenen Tochter gab, versäumte er nicht, sie auch besonders zur lebenslänglichen ehelichen Treue zu ermahnen. „Laß dich mit keinem anderen ein, als mit dem, der dein Mann ist. Halte bei ihm aus, bis er stirbt²³⁹.“ Ähnlich ermahnte auch die Mutter ihre Tochter: „Gehöre immer nur einem einzigen Manne²⁴⁰.“ In der Tat war Ehebruch in Altmexiko relativ selten. Die Frauen scheuten sich nicht, im gegebenen Falle besondere Mittel anzuwenden, um die eheliche Treue leichter bewahren zu können. Als die Spanier Mexiko er-

²³¹ BANCROFT, a. a. O., II, 183.

²³² GONZALO FERNANDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, *Historia General y Natural de las Indias*. Madrid 1851—1855, tom. III, p. 505.

²³³ CORTEZ-SCHURIG, a. a. O., 125.

²³⁴ TORQUEMADA, a. a. O., lib. XII, cap. 3; *ciua-tl*, Frau; *pilli*, Fürst, fürstlich, vornehm.

²³⁵ *Ciuatl*, Frau, *nemactli*, Geschenk.

²³⁶ LAS CASAS, *Hist. Apol.*, cap. 214, in KINGSBOROUGH, tom. VIII, p. 128.

²³⁷ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VI, cap. 38. — ANÓNIMO, in *Coleccion de documentos para la historia de Mexico*, I, p. 397: „Nelle nozze in questa patrona principale fanno alcune cirimonie, il che non si osserva nelle nozze dell'altre.“

²³⁸ GOMARA zitiert bei BANDELIER, a. a. O., 613, Anm. 88: „Cuatro causas dan para tener tantas mujeres: la primera es el vicio de la carne, en que mucho se deleitan; le segunda es por tener muchos hijos; la tercera por reputacion y servicio; la cuarta es por granjería; y esta postrera usan mas que otros, los hombres de guerra, los de palacio, los holgazanes y tahures; hacenlas trabajar como esclavas.“

²³⁹ SAHAGUN-BUSTAMANTE, a. a. O., lib. VI, cap. 28, tom. II, p. 126: „Mira hija que no te juntes con otro, sino con solo aquel que te demandó: persevera con él hasta que muera.“

²⁴⁰ SAHAGUN-BUSTAMANTE, a. a. O., lib. VI, cap. 29, tom. II, p. 130—131: „Si vivieres sobre la tierra, mira que en ninguna manera te conozca mas que un varon.“

oberten, wollten sie vielfach die Mexikanerinnen mißbrauchen, besonders, wie SAHAGUN sagt, die „sauberen (d. h. schönen) Frauen, die gelbes Fleisch hatten, die gelb (d. h. hellhäutig) waren. Diese Frauen aber beschmierten sich (das Gesicht?) mit Lehm, schlugen eine alte, zerrissene Decke sich um die Hüften und zogen einen alten Lumpen als Hemd über den Oberkörper²⁴¹“. Durch diese eigene Verunstaltung wollten sie die lüsterne Aufmerksamkeit der Spanier von sich ablenken.

Gewiß wurde auch der Sohn vom Vater vor dem Ehebruch gewarnt; er soll sogar nicht einmal mit neugierig-begehrlichen Augen eine Frauensperson anschauen²⁴², aber wir können kaum erwarten, daß junge Männer, die bei der Zügellosigkeit im Junggesellenhause „Liederjahne, Lebemänner“²⁴³ geworden waren, sich später durch das Ehejoch absolut binden ließen. Und tatsächlich galt denn auch die schon im Paragraphen über die voreheliche Keuschheit genannte „doppelte Moral“ ebenso in der Ehe wie vorher. Der Mann war nicht zur gleichen ehelichen Treue verpflichtet wie die Frau. Er konnte überhaupt seine eigene Ehe nicht brechen, sondern nur die Ehe der Frau, mit der er sich verging²⁴⁴. Darum war es kein Ehebruch, wenn ein verheirateter Mann sich mit einem unverheirateten Weibe einließ, d. h. allerdings nur dann, wenn die Frau wirklich frei war, sei es als Dirne oder sonstwie, nicht aber wenn sie noch unter der Obhut der Eltern stand oder im Tempelpensionat erzogen wurde. Notzucht an einem unfreien Mädchen hatte Todesstrafe zur Folge²⁴⁵.

Ehebruch wurde mit dem Tode bestraft. Die Ehebrecher wurden gesteinigt oder gehängt. Dieses Gesetz galt auch für die Mitglieder der Fürstenhäuser²⁴⁶. Wer den Ehebruch mit der Frau des Fürsten begangen hatte, wurde Glied um Glied in Stücke zerrissen²⁴⁷. Der Ehebruch wurde auch dann bestraft, wenn der Ehemann dem ehebrecherischen Weibe bereits verziehen hatte²⁴⁸. Die Strafe war dann allerdings milder²⁴⁹. Die Selbststrache war aber nicht erlaubt. Wenn ein Mann sein ehebrecherisches Weib selbst

²⁴¹ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 569.

²⁴² SAHAGUN-BUSTAMANTE, a. a. O., lib. VI, cap. 22, tom. II, p. 147: „Tampoco mires con curiosidad el gesto y disposicion de la gente principal, mayormente de las mugeres, y sobre todo de las casadas, porque dice el refran que el que curiosamente mira á la muger adultéra con la vista.“

²⁴³ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 346: „*ca ipampa cihoanotzaia auilnemini*“, d. h. wörtlich, denn darum waren sie durch (übermäßigen) Verkehr mit Frauen unverbesserliche (dauernde) Lüstlinge (Liederjahne, Lebemänner) geworden. *cihoanotzaia* von *ciuatl*, Frau, *notza*, rufen, mitteilen, verkehren; *auilnemini* von *√auil*, Wollust, *nemi*, leben, dauernd sein, *ni*, Suffix der Verbalsubstantiva.

²⁴⁴ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VII, cap. 17.

²⁴⁵ MENDIETA, a. a. O., lib. II, cap. 29: „El que hazia fuerza à virgen, ora fuese en el campo, ora en casa del padre moria por ello.“

²⁴⁶ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VII, cap. 17. — ZURITA, a. a. O., 107. — SAHAGUN, a. a. O., lib. VIII, cap. 16.

²⁴⁷ Order of Succession, in: TERNAUX-COMPANS, I, p. 226—227, zitiert in: SPENCER, a. a. O., 9.

²⁴⁸ GOMARA, a. a. O., cap. 206.

²⁴⁹ POMAR, a. a. O., 32.

Anthropos XXV, 1930.

tötete, auch wenn er sie auf frischer Tat ertappt hatte, so wurde er selbst getötet, weil er, wie CLAVIGERO sagt, in die Strafgewalt des Staates eingegriffen hatte²⁵⁰. Ein Ehebrecher, der auch noch den Ehemann ermordete, wurde lebendig verbrannt und dabei mit Wasser und Salz übergossen²⁵¹. Eine Frau, die zur Zeit des dritten Königs von Mexiko Chimalpopoca („rauchender Schild“) einen betrunkenen Mann mißbrauchte, wurde gesteinigt²⁵².

Eine eigentümliche Einrichtung müssen wir in diesem Zusammenhang nennen: die Sünde des Ehebruches konnte gebeichtet werden und war damit vergeben. Die Erdgöttin Teteo innan („Mutter der Götter“) in ihrer besonderen Ausprägung als Tlaçolteotl („Göttin des Unrats“) oder Tlaelquani („Kotfresserin“) war nicht nur Repräsentantin aller Weiblichkeit, sondern auch Beschützerin aller jener, die in geschlechtlichen und verwandten Dingen (z. B. Weintrinken) eine Schuld auf sich geladen hatten, besonders also der Ehebrecher. Wenn die Ehebrecher den Priestern der Tlaçolteotl ihre Schuld beichteten, indem sie ihnen alle Vorgänge der Reihe nach erzählten und sich eine Buße dafür auferlegen ließen, so waren sie nach Erfüllung der Buße aller Schuld frei und konnten auch vom weltlichen Gericht nicht mehr belangt werden²⁵³. Diese Absolution war allerdings nur einmal im Leben möglich. Der rückfällige Sünder verfiel der Strafe. SAHAGUN sagt darum, daß die Mexikaner gewöhnlich mit der Beichte warteten, bis sie alt geworden waren, um dann ihre Seele dadurch auf diese Weise zu entlasten²⁵⁴. Noch in einer anderen Form konnte man eine Absolution vom Ehebruch erlangen. Im Gefolge der Tlaçolteotl als Göttin der Sinnenslust waren die sogenannten Ciuateteo („Göttinnen“), die als Nachtgespenster, Dunkelheitsdämonen nachts auf die Erde kamen. Diese Ciuateteo waren die im Kindbett gestorbenen Frauen. Als Nachtgespenster verleiteten sie die Menschen zur Sünde, reizten zum Ehebruch. Die in ihrem Zeichen Geborenen waren dazu prädestiniert, Wollüstlinge, Ehebrecher oder Dirnen zu werden. Aber sie waren auch Sündentilger. Man konnte von ihnen die Absolution vom Ehebruch erlangen, wenn man nachts auf die Kreuzwege ging, wo sie ihr Unwesen trieben, und unter Gebet und Buße den nackten Gespenstern die Kleider, die man trug, zum Opfer brachte²⁵⁵.

Ehescheidung war bekannt. Gründe dafür konnten sein, wenn die Frau zänkisch, ungeduldig, sorglos und untätig war²⁵⁶. Auch Impotenz war Scheidungsgrund²⁵⁷. Die Ehe konnte nur durch richterlichen Spruch ge-

²⁵⁰ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VII, cap. 17.

²⁵¹ Gesetze Nezahualcoyotl's in: VEYTIA, Historia antigua de Mejico. Mexiko 1836, a. 11.

²⁵² Historia de los Mexicanos por sus pinturas, in: ICAZBALCETA, Nueva coleccion de documentos para la historia de Mexico, III, p. 259.

²⁵³ EDUARD SELER, Das Tonalamatl, Berlin 1900, S. 94.

²⁵⁴ SAHAGUN, a. a. O., lib. I, cap. 12.

²⁵⁵ SELER, Amerikanistenkongreß 1888, Berlin, S. 679—680.

²⁵⁶ Gesetze Nezahualcoyotl's, a. a. O., a. 18. — GOMARA, a. a. O., cap. 207.

²⁵⁷ GOMARA, a. a. O., cap. 207.

schieden werden. Man liebte aber die Ehescheidung nicht. Die Richter versuchten immer erst eine friedliche Aussöhnung²⁵⁸. Durch Richterspruch konnte allerdings die Ehescheidung nur gestattet, nicht ausgesprochen werden. Darum lautete der Antrag auch nicht direkt auf Scheidung, sondern darauf, der Antragsteller dürfe tun, was ihm gut scheine²⁵⁹. Ohne Richterspruch seine rechtmäßige Frau (einschließlich der rechtmäßigen Nebenfrau)²⁶⁰ zu verstoßen, war dem Manne nicht erlaubt. Das hatte für ihn die entehrende Strafe des Haarabsengens zur Folge²⁶¹. In besonderen Fällen, die wir aber nicht näher kennen, konnte auch die Frau den Antrag auf Ehescheidung stellen²⁶². Bei der Scheidung kamen die Söhne zum Vater, die Töchter zur Mutter. Der schuldige Teil verlor die Hälfte seines Vermögens²⁶³. Einmal geschiedene Gatten durften sich unter Todesstrafe nicht wieder heiraten²⁶⁴, weil das als eine Art Inzest gewertet wurde²⁶⁵.

14. Konkubinat und Prostitution.

Neben der Haupt- und den Nebenfrauen, die als rechtmäßige Ehegattinnen angesehen wurden, waren den Azteken Konkubinen gestattet. Besonders die Großen des Landes, Könige und Fürsten, nutzten sich diese Freiheit, wie ich vorhin schon angegeben habe. Das Verhältnis mit der Konkubine konnte frei gelöst werden. Aus dem Konkubinat konnte eine rechtmäßige Ehe erwachsen, wenn die zwei schon so lange zusammenlebten, daß die öffentliche Meinung sie als verheiratet betrachtete²⁶⁶. Die Konkubinen waren teils willig, teils gezwungen im Harem der Fürsten. Da es eine Ehre war, Konkubine des Königs sein zu dürfen, übergaben die gewöhnlichen Leute und Unterbeamten ihre Töchter gern dem Landesfürsten zu diesem Zweck. Ob es Eunuchen in den Harems gab, ist ungewiß.

Neben diesen privaten Freudenmädchen in den Harems gab es auch öffentliche Prostituierte. Ihre Zahl muß sogar verhältnismäßig groß gewesen sein. Sinnlichkeit, nicht Habsucht, verleitete die Mädchen zu diesem Leben, wie TORQUEMADA sagt²⁶⁷. Eine sehr drastische Schilderung einer Dirne steht bei SAHAGUN²⁶⁸. Man glaubt sich in die moderne Neuzeit versetzt, wenn man liest, daß sich die Freudenmädchen Gesicht und Lippen bemalten. Die wohlmeinende Mutter ermahnt darum ihre gutgeartete Tochter, doch ja das nicht zu tun, denn Gesicht und Lippen bemalten sich nur „die öffentlichen Weiber,

²⁵⁸ TORQUEMADA, a. a. O., lib. XIII, cap. 15.

²⁵⁹ CLAVIGERO, a. a. O., I, p. 323.

²⁶⁰ BANCROFT, a. a. O., II, 265.

²⁶¹ GOMARA, a. a. O., cap. 207.

²⁶² Die entsprechende Stelle aus den Gesetzen Nezahualcoyotl's (a. 18) ist verlorengegangen.

²⁶³ Gesetze Nezahualcoyotl's, a. a. O., a. 17.

²⁶⁴ DURAN, a. a. O., cap. 83. — CLAVIGERO, a. a. O., I, p. 323.

²⁶⁵ KOHLER, a. a. O., 97.

²⁶⁶ Libro de Oro, a. a. O., I, 272.

²⁶⁷ TORQUEMADA, a. a. O., lib. XIV, cap. 26.

²⁶⁸ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 366.

die zuchtlosen, die alle Scham verloren haben und auch den Verstand²⁶⁹. Ganz in das Milieu eines modernen Nachtlokals übelster Sorte paßt auch der ordinäre Jargon, der zwischen Dirnen und jungen Burschen üblich war. Wenigstens eine Kostprobe davon hat uns SAHAGUN überliefert, wenn es auch in diesem besonderen Falle nicht ganz klar ist, ob Dirnen oder Tempelmädchen gemeint sind. Die Weiber sagten spöttelnd zu den Burschen: „Was wagst du zu reden, du Langschopf! Kümmere dich doch lieber darum, wie man dir deinen Nackenschopf scheren kann, du Langschopf, du Schandknabe! Du gehörst doch nicht zu uns Frauenzimmern! Nirgends verbrennt man dir deinen Unrat²⁷⁰.“ Darauf blieben die Burschen die Antwort nicht schuldig: „Ja, du hast recht. Zum Dank dafür sollst du dir auch den Bauch mit Lehm beschmieren und dir den Bauch kratzen. Da liegt ein grober Stein. Damit schlag' dir das Gesicht. Damit kratz' dir die Nase. Oder durchbohr' dir die Kehle mit einem Feuerbrand. Dann kannst du da herausspeien. Du, geh und halt den Mund²⁷¹.“

Wie es scheint, wohnten die Freudenmädchen, wenigstens ein Teil von ihnen, gemeinsam in bestimmten Häusern unter der Aufsicht der Hüterinnen. Diese Wohnungen werden aber keine „öffentlichen“ Häuser gewesen sein. Bei der Schilderung des 8. Jahresfestes lesen wir bei SAHAGUN: „Die Weiber, die mit den Kriegern getanzt hatten, sammelte man nach dem Tanze und brachte sie in die für sie bestimmten Häuser. Man gab wohl acht, daß keine irgendwohin ging, daß kein schlechter Jüngling eine mitnahm²⁷².“ Daß es sich hier aber um Freudenmädchen handelte, ersehen wir daraus, daß die Fürsten mit den Hüterinnen der Mädchen sprachen, um heimlicherweise eine Dirne für die Nacht freizubekommen. Diesem Verlangen wurde stattgegeben.

Die Freudenmädchen standen besonders den Kriegern im Junggesellenhause zur Verfügung. Nicht immer wird es nur die eine feste Freundin (oder auch deren mehrere) außerhalb der notorischen Freudenmädchen gewesen sein, bei der der Krieger die schwülen Nächte verbrachte, auch wenn in den Texten der Ausdruck *amiga* gebraucht wird. So z. B. bei SAHAGUN: „Die hervorragenden Krieger, die in den Dingen dieser Welt sich auskennen

²⁶⁹ SAHAGUN-BUSTAMANTE, a. a. O., lib. VI, cap. 19, tom. II, S. 129: „Mira tambien hija que nunca te acontesca afeitar la cara, ó poner colores en ella ó en la boca para parecer bien, porque esto es señal de mugeres mundanas y carnales. Los afeites y colores son cosas que las malas mugeres usan, las desvergonzadas que ya han perdido el pudor y aun el seso, que andan como locas y borrachas.“

²⁷⁰ SELER (SAHAGUN-SELER, a. a. O., 87, Anm. 2) sagt: „Dieser Satz scheint sich auf Reinigungszeremonien bei eintretender Pubertät oder bei der Menstruation zu beziehen.“ Es kann aber auch sein, und der ganze Zusammenhang läßt es eigentlich vermuten, daß hier an den Coitus gedacht ist, und daß der Ausdruck „Unrat verbrennen“ nur ein metaphorischer Ausdruck für „Verkehr“ ist, entsprechend etwa dem ähnlichen Ausdruck bei den Kágaba in Kolumbien, wo *gaitsahi* „beschlafen, Beischlaf ausführen“ bedeutet, ganz wörtlich aber „Kot fressen“ heißt. Vgl. K. TH. PREUSS, Forschungsreise zu den Kágaba usw., „Anthropos“, XXI (1926), 387.

²⁷¹ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 87.

²⁷² SAHAGUN-SELER, a. a. O., 147.

(d. h. die „Bescheid wissen“), gehen zu ihren Geliebten schlafen²⁷³.“ An anderer Stelle wird von einem „übermäßigen Verkehr mit Weibern“ gesprochen²⁷⁴. Die Freudenmädchen hatten das Recht, mit den Kriegern gemeinsam in einer Reihe zu tanzen²⁷⁵. Sie wurden darum auch kurz *las entremetidas*, d. h. „die (in die Reihe) Eintretenden“ genannt²⁷⁶.

Noch eine andere Aufgabe fiel den Freudenmädchen zu. Sie hatten den für das Opfer bestimmten Gefangenen zu belustigen. So schlief das Toxcatl-Opfer 20 Tage bei vier besonders ausgesuchten Weibern²⁷⁷. Zum 18. Jahresfest wurde dem Opfer 20 Tage lang ein Freudenmädchen beigegeben, „das schlief nicht nur bei ihm, sondern es bemühte sich auch, ihn zu erheitern, ihn mit süßen Worten zu berücken, ihn lachen zu machen, ihn zu kitzeln; sie sank in seine Arme, sie umarmte ihn selbst, sie lauste ihn, sie kämmte ihn, sie streichelte ihn, sie vertrieb ihm die Traurigkeit²⁷⁸.“ Als Lohn dafür bekam die Dirne nach seinem Opfertod die ganze Habe des Geopferten.

Aphrodisiaca wurden von den schlechten Weibern bereitet und verabreicht²⁷⁹. Als solches Mittel war das Fleisch einer großen „Schlange mit Hirschkopf“ (*maçacouatl*) bekannt, deren Hörner HERNANDEZ²⁸⁰ „accomodatima excitandae veneri“ nennt, oder auch eine kleine Schlangenart, deren Fleisch jene aßen, „que quieren poseer potencia para tener acenta con muchas mugeres²⁸¹“.

Vielleicht waren manche Dirnen („schlechte Weiber“, sagt SAHAGUN) auch gleichzeitig Zauberinnen und Wahrsagerinnen, deren Rat und Hilfe die Mutter bei der Krankheit ihrer Kinder nachsuchte²⁸², wie wir im Paragraphen über die „Säuglingspflege“ erwähnt haben.

Den Mexikanern wurden von den Eroberern auch unnatürliche Laster vorgeworfen. CLAVIGERO aber kann, gestützt auf gewichtige Autoren (GOMARA, HERRERA, TORQUEMADA, VETANCOURT), diese Anschuldigung in ihrer allgemeinen Bedeutung zurückweisen²⁸³. Die Mexikaner hatten einen Abscheu vor Widernatürlichkeiten, so daß ihnen der Ausdruck „Sodomiter“ ein Schimpfname in höchster Potenz war. Darum sagte wohl ein Kranker, der sehr krank war, der nicht gesund werden, aber auch nicht sterben konnte, in tiefster Verbitterung und Auflehnung gegen die höhere Macht, zu Gott, das schlimmste Schimpfwort: „Du Sodomiter²⁸⁴.“ Aber trotz allem

²⁷³ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 345.

²⁷⁴ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 346.

²⁷⁵ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 205 et passim.

²⁷⁶ TORQUEMADA, a. a. O., lib. X, cap. 35.

²⁷⁷ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 98—99.

²⁷⁸ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 245; vgl. ebendort 230.

²⁷⁹ SELER-SACHS, *Frauenleben*, a. a. O., 76.

²⁸⁰ FRANCISCO HERNANDEZ, *Hist. Rept. Nov. Hisp.*, p. 63.

²⁸¹ SAHAGUN, a. a. O., lib. XI, cap. 5, § 4.

²⁸² SAHAGUN-SELER, a. a. O., 364 ff.

²⁸³ CLAVIGERO (deutsche Ausgabe), a. a. O., lib. V, cap. 2, tom. II, 486.

²⁸⁴ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 266.

wird es nicht ausgeschlossen sein, daß bei den Freudenmädchen unnatürliche Laster vorkamen. Jedenfalls gibt SAHAGUN zu, daß es Tribaden gab ²⁸⁵, und TORQUEMADA berichtet, daß Unzucht bei Frauen unter sich mit dem Tode bestraft wurde ²⁸⁶.

Neben den regelmäßigen Gefangenen- und Kinderopfern gab es auch Frauenopfer in Altmexiko. Ihre Zahl ist im Laufe eines Jahres nicht unbedeutend gewesen. SAHAGUN meldet z. B. Frauenopfer beim 2., 7., 8., 11., 13., 14. und 17. Jahresfest ²⁸⁷. Im allgemeinen wurden gefangene Frauen oder Sklavinnen dazu genommen. Sicherlich haben aber auch viele Freudenmädchen teils willig, teils durch Not gezwungen, nach einem kurzen Leben der Ausgelassenheit, so geendet. Jedenfalls wissen wir, daß manche Dirnen sich selbst in die Sklaverei verkauften, um die teure Garderobe aus der Zeit ihrer Prostitution bezahlen zu können ²⁸⁸. Aus der Sklaverei ging dann der nächste Schritt zum Opferstein ²⁸⁹. Zum Quecholli-Feste der Tlaxkalteken, wann viele Mädchen „en memoria de los amores“ geopfert wurden, boten sich die Freudenmädchen (die *maqui* = *las entremetidas*) selbst zum Opfer an, teils wohl aus Überdruß an ihrem elendigen Leben, teils aus religiösem Fanatismus. Sie starben dann als Opfer für die Göttin Xochiquetzal, indem sie sich selbst verfluchten und die ehrbaren Frauen mit unflätigen Reden in den Kot zogen ²⁹⁰. Damit dienten sie noch im Tode der Göttin der Sinnenlust, Xochiquetzal, die im Leben auch ihre Patronin gewesen war. So wird wohl meistens das Ende der Prostituierten gewesen sein: Sklaverei oder Opfertod.

15. Verhältnis der Eltern zu den Kindern.

Die Eltern liebten ihre Kinder zärtlich. Kein Schmeichelname schmeichelte genug, wenn Vater und Mutter mit den Kindern redeten. „Edelstein“, „Halsband“, „Liebling“ usw. sind Kosenamen für die Kinder, die in den Texten immer wiederkehren. Als typisches Beispiel sei hier die Anrede an eine im Kindbett gestorbene Frau wiedergegeben. Die Hebamme sieht die Verstorbene als ihr eigenes Kind an und mit vielfachen zärtlichen Kosenamen spricht sie zu ihr an der Leiche: *chamotzin, noxcoiuh, quauhciatl, tepitzin cocotzin, nochpuchtzin* ²⁹¹, d. h. wörtlich: „du kleine, dunkle Schmuckfeder, du

²⁸⁵ SAHAGUN, a. a. O., lib. X, cap. 15.

²⁸⁶ TORQUEMADA, a. a. O., lib. XII, cap. 4. — Libro de Oro, a. a. O., I, 270.

²⁸⁷ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 62, 130—131, 135, 149, 152, 175—176, 192, 202—203, 224—225.

²⁸⁸ TORQUEMADA, a. a. O., lib. XII, cap. 2.

²⁸⁹ D. h. nicht immer verblutete die geopfert Frau auf dem Opferstein. Bisweilen, so beim 8. und 11. Jahresfest, wurde sie auf dem Rücken eines Mannes getötet. (SAHAGUN-SELER, a. a. O., 152, 175—176).

²⁹⁰ TORQUEMADA, a. a. O., lib. X, cap. 35. — Vgl. SELER, Das Tonalamatl, a. a. O., 120. — SELER, Codex Vaticanus, Nr. 3773, S. 189.

²⁹¹ *Chamotzin* von *camotli*, dunkle Farbe (Schmuckfeder?), und *tzin*, Reverentiale; *noxcoiuh* von *no-*, Possessivum, und *xocoyotl*, das jüngste Kind (Nesthäkchen); *quauhciatl* von *quauhtli*, Adler, und *ciatl*, Frau (Adler-Frau, Kriegerin); *tepetzin* von *tepiton*, klein, und *tzin*, Reverentiale; *cocotzin* von *cocotli*, Taube, und *tzin*, Reverentiale; *nochpuchtzin* von *no*, Possessivum, und *yhpuchtli*, Mädchen, und *tzin*, Reverentiale.

mein Nesthäkchen, du Kriegerin, du Kleine, du mein Täubchen, du mein kleines Mädchen ²⁹².“ Welche Zärtlichkeit und Mutterliebe liegt nicht in folgenden Worten einer Mutter an ihre Tochter: „Mein vielliebtes Kind, du bist aus meinem Fleisch unter Schmerzen geboren und von meiner Milch ernährt worden. Dein Vater hat dich wie einen Edelstein bearbeitet und poliert (d. h. erzogen) ²⁹³.“ Oder in den Worten eines Vaters an seinen Sohn: „Mein Sohn, du bist aus dem Schoße deiner Mutter wie ein Hühnchen aus dem Ei ans Licht gekommen. Wir wissen nicht, wie lang der Himmel uns das Juwel, das wir in dir haben, wird besitzen lassen ²⁹⁴.“ So können wir es wohl verstehen, daß bei aller Begeisterung für den Kriegerberuf doch die Elternliebe nicht ganz zum Schweigen gebracht werden konnte, daß z. B. beim 11. Jahresfest, wann die jungen Krieger festliche Tänze aufführten und die Frauen zuschauten, den Müttern doch das Wasser in die Augen stieg, indem sie sprachen: „Werden wohl diese unsere Söhne, die wir hier sehen, aus dem Kriege, der bald kommen wird, glücklich heimkehren? Ach, sie werden wohl auf immer dahingehen ²⁹⁵.“ Noch deutlicher, aber auch mit noch mehr Innigkeit kam die natürliche Elternliebe kurz vor der Eroberung zum Ausdruck. SAHAGUN schreibt: „Die Mexikaner weinten, als sie erfuhren, wie stark die Spanier seien. Montezuma verzweifelte. Man ließ den Kopf hängen, man begrüßte sich mit Tränen, man begrüßte weinend seine Kinder. Man streichelte den Kopf der Kleinen und die Väter sprachen: „Meine lieben Kinder, wie werdet ihr das überwinden können.“ Und ebenso sprachen die Mütter ²⁹⁶.

Kindersegen war den Mexikanern sehr erwünscht. Wohl kannte man den Abortus und einen gewissen Kräutertee als Abortivmittel ²⁹⁷, doch stand Todesstrafe auf seine Anwendung ²⁹⁸. Es ist bezeichnend für die typische „Herrenkultur“ der Azteken, daß die Fürsten sich auch in diesem Punkte mehr gestatteten als dem Volk, und daß darum z. B. Montezuma II. ungestraft das Töten der Kinder im Mutterleibe seiner Konkubinen veranlaßte. Wir erwähnten diese Tatsache schon im 12. Paragraphen (S. 503).

In Zeiten großer Hungersnot verkaufte man nicht nur sich selber in die Sklaverei ²⁹⁹, sondern es kam auch vor, daß Eltern in den bittersten Tagen der Hungersnot ihre eigenen Kinder als Sklaven verkauften. Dadurch hoffte man, sie und sich vor dem sicheren Tode zu retten ³⁰⁰.

²⁹² SAHAGUN-SELER, a. a. O., 311.

²⁹³ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VII, cap. 4.

²⁹⁴ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VII, cap. 3.

²⁹⁵ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 180.

²⁹⁶ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 473: „*tepetlalo pepetlalo in pipiltzintli, man* streichelte, streichelte (iterative Handlung!) die lieben Kinder.“

²⁹⁷ BANCROFT, a. a. O., 269.

²⁹⁸ Libro de Oro, a. a. O., I, 272. — GOMARA, a. a. O., cap. 213.

²⁹⁹ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 357.

³⁰⁰ DURAN, a. a. O., I, cap. XXX, p. 248: „Y llorando el rey con todos los demás señores, no pudiendo sufrir la lastima de tan lastimosas palabras, despidieron la gente, los quales llorando amargamente empezaron á salir de la ciudad y á acudir á diversos

Auch soll es vorgekommen sein, daß leidenschaftliche Glücksspieler, wenn schon alles verloren war, die eigenen Kinder auf den Wurf setzten und sie so zu Sklaven machten ³⁰¹. Daß Eltern ihre Töchter bereitwilligst in den Harem der Fürsten gaben, erwähnte ich vorhin schon.

16. Erziehung der Kinder.

Sehr sorgfältig und streng war die Kindererziehung in Altmexiko. Es war eine sittlich strenge, mit harter Arbeit verbundene Erziehung. „Nichts hat mich mehr in Verwunderung gesetzt,“ sagt Pater ACOSTA, „und nichts verdient mehr Lob, als die Methode und die Sorgfalt der Mexikaner in der Erziehung der Kinder ³⁰².“ Die Erziehung begann schon in der frühesten Jugend, wie wir im Codex Mendoza sehen. Der gewöhnlichen Leute Kind wurde in den ersten Jahren von seinen Eltern erzogen. Das Fürstenkind von seinen Eltern oder von einer Amme ³⁰³. Früh wurden Knaben und Mädchen an ernste Arbeit gewöhnt ³⁰⁴. Im Codex Mendoza, der uns ausführlich die Beschäftigung der Jugend schildert, sind bei jedem Bilde entsprechend dem Alter der Kinder einige wenige Tortillas (Maisfladen) gezeichnet. Diese wenigen Tortillas können aber unmöglich als tägliche Nahrung genügt haben. Man wollte darum vielleicht im Codex Mendoza nur andeuten, daß die Kinder zu großer Mäßigkeit im Essen trotz der körperlichen Anstrengung angehalten wurden ³⁰⁵. Vor allem wurde den Kindern eingeprägt, sich vor jeder Lüge zu hüten. Wer auf einer Lüge ertappt wurde, dessen Lippen zerstach man mit Dornen. Mädchen, die gern außerhalb des Hauses liefen (trotzdem doch ihre Nabelschnur in der Hütte vergraben war!), wurden die Füße zusammengebunden. Ein zänkischer Knabe wurde mit Nesseln gegeißelt ³⁰⁶. Zank und Streit war überhaupt den Azteken verhaßt. Selbst bei den Erwachsenen wurde jede private Streiterei streng bestraft. Es wird berichtet, daß einmal zwei Frauen auf dem Markte miteinander stritten — und wo streiten Marktweiber nicht miteinander?! —, daß aber in diesem Falle die Anstifterin mit dem Tode bestraft wurde ³⁰⁷. An Strafen wurde schon bei Kindern nicht gespart. Im Codex Mendoza sehen wir, wie ein Kind zur Strafe über ein

lugares, donde sentian que auia algun alivio y á donde sauian que auia gente rica, y alli vendian sus hijos y hijas á los mercaderes y á los señores de los pueblos que tenian que dallos de comer, y dauan por un niño un cestillo muy pequeño de maíz á la madre ó al padre, obligándose á sustentar el niño todo el tiempo que la hambre durase, para que si depues el padre ó la madre lo quixesen rescátar, fuesen obligados á pagar aquellos alimentos.“ Idem, p. 245: „Empeço la gente á desfallecer y á andar marchita y flaca con la hambre que padecian y otros á enfermar, comiendo cosas contrarias á la salud: otros, viéndose necesitados, desamparauan la ciudad, casas, mugeres y hijos, ibanse á lugares fértiles á buscar su remedio.“

³⁰¹ DURAN, a. a. O., II, p. 246.

³⁰² CLAVIGERO (deutsche Ausgabe), a. a. O., lib. VII, cap. 1, p. 449–450.

³⁰³ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 328.

³⁰⁴ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VII, cap. 1, p. 450.

³⁰⁵ SELER-SACHS, Frauenleben ..., a. a. O., 37.

³⁰⁶ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VII, cap. 1, p. 451.

³⁰⁷ TORQUEMADA, a. a. O., lib. XII, cap. 15.

qualmendes Feuer gehalten wird oder wie ein anderes Kind nackt und gebunden in die glühende Mittagsonne gelegt wird³⁰⁸. „Vater und Mutter erziehen das Kind,“ sagt SAHAGUN, „damit es kein Bösewicht werde. Sie schlagen es, streichen es mit Ruten, kneifen oder schneiden es in die Ohren, bläuen ihm mit allerlei Strafmitteln ein, daß es gut spreche und höflich gegen die Leute sei³⁰⁹.“ Eltern konnten einen unverbesserlichen Sohn sogar zum Sklaven machen³¹⁰.

Im allgemeinen wurden in den ersten Kinderjahren die Knaben vom Vater, die Mädchen von der Mutter erzogen. Das Mädchen wurde so durch praktischen Unterricht allmählich in die Geheimnisse der Frauenpflichten (Kochkunst, Weben usw.) eingeweiht. Die Knaben lernten meistens des Vaters Handwerk, so daß die individuellen handwerklichen Künste immer in der Familie blieben³¹¹. War der Vater z. B. Federarbeiter, dann half ihm sein Sohn schon frühzeitig mit kleinen Handreichungen³¹². Über die Natur der Krankheiten und deren Heilmittel (verschiedene Kräuter usw.) erwarb sich der Knabe schon bald die elementarsten Kenntnisse, wenn sein Vater Mediziner war³¹³. Indem der Vater selbst die frühzeitliche Erziehung seiner Buben in die Hand nahm — denn „Knabenzucht will harte Hände“ — war die beste Schulung fürs Leben gewährleistet. Wenn ein Mann später über die Stränge schlug, im Leben nicht zu gebrauchen war, sagte man wohl spöttisch von ihm: „er sei von einem Weibe erzogen worden.“ *Tlaciuaýzcaltl*, „die vom Weibe Erzogenen“, das war der Schimpfname für solche Männer³¹⁴. Sie wurden den „Toren, denen, die sich nicht warnen lassen, den Unbotmäßigen“ zugerechnet. Als Typen besonderer Bösewichter im späteren Leben werden noch genannt: Spitzbuben, Ehebrecher, Würfel- und Ballspieler, Lügner, Zwischenträger, Klatschverbreiter und Unruhestifter³¹⁵.

Sobald die Kinder zu den Jahren der Vernunft kamen, nahmen sich die Eltern ihrer besonders an. In langen Reden und Ermahnungen wurden ihnen alle guten Lehren nahegebracht. Es verlohnt sich wohl, hier einen Ausschnitt aus diesen Ermahnungen folgen zu lassen, die CLAVIGERO, wie er selber sagt, aus den ältesten Berichten bei MOTO LINIO, OLMOS und SAHAGUN zusammengestellt hat. Der Mexikaner belehrte seinen Sohn folgendermaßen³¹⁶: „Ehre alle jene, die älter sind als du und verachte keinen. Gegen Arme und Unglückliche sei nicht stumm, sondern tröste sie. Ehre alle Leute, besonders aber deine Eltern, denen du Gehorsam, Achtung und Dienstwilligkeit schuldig bist. Folge nicht dem Beispiele der gottlosen Kinder, die wie das unvernünftige Vieh ihre Eltern nicht verehren, noch auf ihren Unterricht hören, noch

³⁰⁸ Codex Mendoza in: KINGSBOROUGH, I, 63, 64; V, p. 99 f.

³⁰⁹ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 317.

³¹⁰ DURAN, a. a. O., II, p. 221.

³¹¹ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VII, cap. 5.

³¹² SAHAGUN-SELER, a. a. O., 383.

³¹³ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VII, cap. 59.

³¹⁴ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 154.

³¹⁵ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 316—317.

³¹⁶ CLAVIGERO (deutsche Ausgabe), a. a. O., lib. VII, cap. 3, tom. I, p. 453—456.

ihren Mahnungen und Strafen Folge leisten. Wer in deren Fußstapfen eintreten will, wird ein unglückliches Ende nehmen, er wird plötzlich und in Verzweiflung dahinsterven oder von wilden Tieren zerrissen werden. Spotte nicht, mein Sohn, über alte und krüppelhafte Menschen. Verachte den nicht, der eine Torheit oder einen Fehler begeht. Mache ihm darüber keine Vorwürfe. Hüte dich vielmehr, daß du nicht selbst in den Fehler fällst, den du bei anderen nicht leiden kannst. Geh' nicht dahin, wo du nicht verlangt wirst, und menge dich nicht in das, was dich nichts angeht. Suche deine gute Erziehung in allen Worten und Handlungen auch nach außen zu zeigen. Bei der Unterhaltung lege deine Hände nicht auf deinen Nachbar. Rede nicht zu viel. Viel weniger noch falle einem anderen in die Rede. Hörst du jemanden abgeschmackte Dinge vorbringen, so ist es dein Amt nicht, ihn zu verbessern, sondern schweige still. Geht es dich aber an, so überlege dir zuerst gut deine Worte, damit deine Zurechtweisung bei dem anderen auf guten Boden falle. Wenn jemand mit dir redet, so höre ihm aufmerksam zu. Bleibe dabei in einer schicklichen Haltung. Spiele nicht mit den Füßen; nimm auch den Mantel nicht in den Mund; spucke nicht zu oft aus; sieh nicht allenthalben umher; stehe nicht zu oft auf, wenn du sitzt, denn alle diese Unarten zeigen Leichtsinns und schlechte Erziehung. Iß bei Tisch nicht zu begierig; laß nicht merken, wenn dir etwas nicht mundet. Bekommst du bei Tisch unerwartet Besuch, so teile mit ihm, was du hast. Beim Gehen schau hin, wo du gehst, damit du niemand auf den Leib rennst. Gehe nie vor älteren Personen her, wenn es nicht unbedingt notwendig ist. Bei Tisch iß und trink nicht eher, als sie, sondern warte mit Anstand auf sie. Wenn sie dir etwas geben, so nimm es mit Dankbarkeit an. Ist das Geschenk groß, so werde nicht eitel darüber; ist es klein, verachte es nicht. Wirst du reich, werde nicht übermütig. Nähre dich durch deine eigene Arbeit; die Speise wird dir dann um so besser schmecken. Ich habe dich bis jetzt mit meinem Schweiß ernährt, mein Sohn, und keine Pflicht eines Vaters versäumt. Tue du nun auch so. Sage nie eine Unwahrheit. Rede von niemandem übel. Sei kein Neuigkeits-träger. Stifte keine Feindschaft. Wenn du bei jemandem etwas ausrichten sollst und dieser schimpft in seinem Ärger auf den, der dich sendet, so behalte die Antwort für dich, damit du nicht etwa Unruhe stiftest, die dich später gereut. Wird dir ein Amt angetragen, so denke zunächst daran, daß man durch diesen Antrag dich wohl nur versuchen könnte. Nimm es also nicht gleich an, auch wenn du weißt, daß du für dieses Amt tauglicher als irgendein anderer bist. Nimm es erst an, wenn du genötigt wirst. Dann wirst du dir Achtung erwerben. Sei kein Verschwender. Stiehl nicht und ergib dich nicht dem Spiele, sonst machst du deinen Eltern Schande. Nun nichts mehr, mein Sohn, ich habe genug gesagt. Ich wünsche durch diese guten Lehren dein Herz zu stärken. Weigere dich nicht, sie willig anzunehmen. Dein Leben und deine Glückseligkeit hängen davon ab.“

Ganz ähnlich waren auch die Ermahnungen der Mutter an ihre Tochter ³¹⁷: „Sei fleißig im Spinnen und Weben, Nähen und Sticken. Überlaß

³¹⁷ CLAVIGERO (deutsche Ausgabe), a. a. O., lib. VII, cap. 4, tom. 1, p. 456—459.

dich dem Schläfe nicht zu sehr; suche auch den Schatten nicht immer auf, sondern gehe in die freie Luft und ruh' dich dort aus. Weibische Zimperlichkeit zieht Müßiggang und andere Laster nach sich. Bei deiner Arbeit hänge keinen bösen Gedanken an. Wenn dich deine Eltern rufen, so warte nicht, bis es zum andermal geschieht, sondern gehe gleich, um ihre Wünsche zu hören. Gib keine trotzigte Antwort. Laß nicht merken, wenn du etwas nicht gerne tust. Kannst du der Eltern Willen nicht erfüllen, so entschuldige dich artig. Wird eines deiner Geschwister von den Eltern gerufen, das nicht gleich kommt, so gehe du selbst hin und tue, was man wünscht. Betrüge niemand. Lebe mit jedermann in Frieden. Liebe alle, damit sie dich wieder lieben. Sei auf dein Besitztum nicht übermäßig eitel. Wird einem anderen etwas geschenkt, so gib du selbst keine Gelegenheit, daß man niedrig von dir denken kann, denn die Götter verteilen die Gaben nach ihrem Wohlgefallen. Habe keine Gemeinschaft mit liederlichen, lügenhaften und müßiggehenden Weibern. Gib auf deine Familie zu Hause acht. Geh' nicht um jeder geringen Ursache willen aus dem Hause und zeige dich nicht oft auf der Straße und auf dem Marktplatz. Denn an solchen Orten findest du deinen Ruin. Nur in dringenden Fällen geh' in ein dir fremdes Haus, damit man von deiner Ehre nichts Nachteiliges denken oder sagen könne. Wenn du in die Wohnung deiner Verwandten kommst, so mache dich gleich nützlich, greif zur Spindel oder tu sonst etwas. Nun genug, meine Tochter, die Götter segnen dich.“

Die im Elternhause angefangene Erziehung wurde fortgesetzt und vollendet in besonderen öffentlichen Erziehungshäusern: dem Priesterhaus (*calmecac*), dem Junggesellenhaus (*tehpochcalli*) oder Gesang- und Tanzhaus (*cuicacalli*) und dem Mädchenpensionat.

Die Söhne der Vornehmen und Fürsten wurden im Priesterhaus erzogen³¹⁸. Schon im Elternhause sah man auf eine besonders gute Erziehung der Prinzen. Das Fürstensöhnlein mußte besonders gut und rein sprechen lernen und höflich gegen alle Leute sein. Wenn das Kind auf der Straße einen Fürsten, einen Krieger, einen Adligen oder auch einen alten Mann oder eine alte Frau oder einen Armen traf, sollte es vor ihnen sich tief zur Erde neigen und sie grüßen. Der so Begrüßte wird dann zu ihm sagen: „O du mein Großneffe, du Perlenhalsband, du Schmuckfeder, du hast mir Gutes getan. Gehe glücklich deines Weges.“ Wenn das Fürstenkind so höflich war, freuten sich alle Leute und sagten: „Aus dem wird gewiß noch etwas Großes werden!“ Im Alter von 12 oder 13 Jahren kam das vornehme Kind in das Priesterhaus zur weiteren Erziehung. Dort waren die Priester seine Lehrer und Erzieher. Der Knabe wurde angehalten zu verschiedenen Kultübungen (z. B. in der Nacht grüne Zweige niederzulegen oder sich selbst um Mitternacht zu kasteien usw.), zu körperlichen Arbeiten³¹⁹ und zum Erlernen

³¹⁸ Vgl. zum folgenden besonders SAHAGUN-SELER, a. a. O., 327 ff.

³¹⁹ FRANCISCO PIMENTEL, Memoria sobre las Causas que han originado la Situacion Actual de la Raza Indígena de México. Mexico 1864, p. 66: „Los hijos de los nobles ne se libraban tampoco de faenas corporales, pues hacian zangas, construian paredes y desempeñaban otros trabajos semejantes, aunque tambien se las enseñaba á hablar bien,

der Wissenschaften (Astronomie, Landesgeschichte usw.). Auch im Priesterhause wurde an Strafen nicht gespart. Z. B. wurden unfolgsame Priesterzöglinge zu Boden oder in eine Pfütze geworfen und im Schmutze herumgewälzt ³²⁰. Oder man geißelte sie mit Nesseln oder zerstach ihnen mit Dornen die Ohren, Seite und Schenkel ³²¹.

Nachdem die Fürstensöhne diesen religiösen und wissenschaftlichen Kursus (Jugendweihe?) beendet hatten, kamen sie mit 15 Jahren in das sogenannte Gesang- und Tanzhaus. Wir können uns keine eindeutige Vorstellung von den öffentlichen Erziehungsinstituten mehr machen. Möglicherweise war das Tanzhaus identisch mit dem Junggesellenhause, vielleicht aber auch ein Sonderinstitut, das als solches auch den Bewohnern des Junggesellenhauses offenstand, oder aber es zerfiel in zwei selbständige Abteilungen, eine für die Fürstensöhne aus dem Priesterhause und eine für die Kinder der gewöhnlichen Leute aus dem Junggesellenhause.

Im Tanzhause wurde der Prinz zum Krieger erzogen. Mit 20 Jahren ging er zum erstenmal mit in den Krieg. Die Häuptlinge als Vorsteher des Tanzhauses nahmen auf dem Kampffelde die jungen Soldaten in ihre besondere Obhut. Sie zeigten ihnen praktisch die Handhabung der Waffen und wie man Gefangene macht. Wenn es den Neulingen in der Kriegskunst gelang, selbst schon Gefangene zu machen, so verdienten sie sich die ersten militärischen Ehren. Großer Jubel herrschte dann beim Volke. Der König beschenkte die glücklichen Sieger. Damit hatten sie die Laufbahn eines Kriegers betreten und fanden darauf in der Folge die Hauptbeschäftigung ihres Lebens.

Im Priesterhause wurden aber auch — vielleicht gemeinsam mit den Fürstensöhnen — die Priestertumskandidaten erzogen. Sie blieben aber zeitlebens im Priesterhause und gingen nicht in die Tanzhäuser. Im Priesterhaus mußten alle Priester schlafen. Ihre Hauptbeschäftigung waren die Kulthandlungen bei Tage und bei Nacht. Die Priester waren vor allen Dingen auch die Gelehrten des Volkes. Darum lernte der Zögling in der Priesterschule gründlich „die göttlichen Gesänge, die in den Bilderschriften aufgezeichnet waren, die Tageszählung, das Traumbuch und das Buch der Jahre ³²².“ Wie es scheint, war die eingehende Kenntnis der Bilderschriften ein Vorrecht der Priester. So wurden zur Zeit Itzcouatl's, des vierten Königs von Mexiko ³²³,

saludar, hacer reverencias y, lo que es mas importante, aprendian la astronomía, la historia y demas conocimientos que aquellas gentes alcanzaban.“

³²⁰ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 123.

³²¹ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 352—353.

³²² SAHAGUN-SELER, a. a. O., 353.

³²³ Die Reihenfolge der mexikanischen Könige ist folgende: Acamapichtli, Huitzilhuittl, Chimalpopoca, Itzcouatl, Motecuhçoma I., Axayacatl, Tizoc, Ahuizotl und Montezuma (oder Motecuhçoma II.), der in der Conquistadorenzeit seine Herrschaft verlor. Marschall H. SAVILLE (Tizoc, Great Lord of the Aztecs, 1481—1486 [Contributions from the Mus. of the Am. Indian HEYE Foundation, Vol. VII, No. 4] New York 1929, p. 18) bringt über die Regierungszeiten der mexikanischen Könige folgende Zusammenstellung:

König:	Thronbesteigung:	Tod:	Regierungsdauer:
<i>Acamapichtli</i>	13 <i>acatl</i> , 1375	1396	21 Jahre
<i>Huitzilhuittl</i>	8 <i>tecpatl</i> , 1396	1417	21

viele Bilderschriften verbrannt — vielleicht waren sie schon zu tief ins Volk gedrungen und dort nicht verstanden worden — weil es nicht nötig sei, daß „alles Volk, die Untertanen und die Hörigen, die schwarze und die rote Farbe (d. h. die Bilderschriften) kenne“³²⁴. Das Priestertum war aber nicht nur den Fürstensöhnen reserviert. Auch armer Leute Kinder konnten Priester werden. Gewöhnlich gelobte die Mutter schon bei der Geburt des Kindes, es der Gottheit im Priestertum zu weihen. Die Stufenfolge der Priester war folgende: kleine Priester, Opferpriester, Räucherpriester und dann als Haupt von allen der Oberpriester, auch mit dem Gottesnamen Quetzalcouatl (Feder-
schlange) genannt.

Die gewöhnlichen Leute ließen ihre Kinder im Junggesellenhaus erziehen³²⁵. Auch das Junggesellenhaus war ein „Haus der Buße und der Tränen“ (d. h. der Kulthandlungen) und der Arbeit. Die Bewohner wurden gewöhnlich von ihren Angehörigen beköstigt, wohnten und schliefen alle gemeinsam im Junggesellenhause. Die ganze Erziehung war auf die Ausbildung zu einem tüchtigen Krieger eingestellt. Wie die Fürstensöhne durchliefen auch die Krieger des Junggesellenhauses die verschiedenen militärischen Rangstufen je nach dem, wieviel Gefangene sie gemacht hatten. Aber sie blieben im allgemeinen nur Subalternoffiziere, wegen ihres „übermäßigen Verkehres mit Weibern“. Von den fast ungehemmten moralischen Laszivitäten im Junggesellenhause sprach ich schon in anderem Zusammenhang. Im allgemeinen blieben die Jünglinge bis zur Heirat im Junggesellenhause.

Es gab auch Erziehungshäuser für junge Mädchen. Wir könnten sie etwa nach den uns geläufigen Ausdrücken Lyzeen und Tempelpensionate unterscheiden. In den „Lyzeen“ empfing das Mädchen nur Unterricht, während es sonst zu Hause wohnte³²⁶. In den „Tempelpensionaten“ aber wurde es unter der Aufsicht der Vorsteherinnen (*ichpochtlatoque*) in strenger Klausur gehalten und erzogen. Diese Tempelmädchen verpflichteten sich gewöhnlich nur zwei oder drei Jahre, vielfach blieben sie auch bis zur Heirat dort, bisweilen sogar auf Lebenszeit³²⁷. Daß es nämlich auch Priesterinnen zum unmittelbaren Tempeldienste gab, wurde schon gesagt. Wenn das Mädchen aus dem Tempelpensionat heraus heiratete, wurde in der Kloster-Kommunität ein Fest gefeiert³²⁸.

König:	Thronbesteigung:	Tod:	Regierungsdauer:
<i>Chimalpopoca</i>	3 <i>calli</i> , 1417	1427	10 Jahre
<i>Itzcoatl</i>	13 <i>acatl</i> , 1427	1440	13 „
<i>Montezuma I</i>	13 <i>tecpatl</i> , 1440	1469	29 „
<i>Axayacatl</i>	3 <i>calli</i> , 1469	1481	12 „
<i>Tizoc</i>	2 <i>calli</i> , 1481	1486	5 „
<i>Ahuizotl</i>	7 <i>tochtli</i> , 1486	1502	16 „
<i>Montezuma II</i>	10 <i>tochtli</i> , 1502	1520	18 „

³²⁴ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 435—436.

³²⁵ Vgl. zum folgenden besonders: SAHAGUN-SELER, a. a. O., 338 ff.

³²⁶ SAHAGUN, a. a. O., lib. VI, cap. 39.

³²⁷ GOMARA, a. a. O., 205.

³²⁸ SAHAGUN-JOURDANET-SIMÉON, a. a. O., lib. II, App., p. 196—197.

17. Verhältnis der Kinder zu den Eltern.

Infolge der sorgfältigen Erziehung war das Verhältnis der Kinder zu den Eltern sehr gut. Achtung vor den Eltern und Liebe zu ihnen waren Kardinaltugenden der Mexikaner. Ein ungeratenes Kind, das es wagen sollte, seine Eltern zu beschimpfen oder gar die Hand gegen sie zu erheben, büßte das mit dem Tode³²⁹, oder wurde wenigstens enterbt³³⁰. Ein anmaßender Fürstensohn wurde für eine Zeitlang verbannt³³¹. Mit ähnlichen Strafen wurde die Verschwendung der väterlichen Güter belegt. In höheren Volksschichten stand Todesstrafe durch Erdrosselung³³² oder eine andere schwere Strafe darauf³³³, beim gewöhnlichen Volke die Versklavung³³⁴. Der Grund war ausschließlich familiärer Natur, denn es wurde als ein Verbrechen angesehen, wenn der Sohn das von seinem Vater mit Arbeit und Schweiß erworbene Vermögen verschleuderte³³⁵. Zwei Motive stehen bei den väterlichen Ermahnungen immer im Vordergrund: das ist die Ehrfurcht vor Gott und die Rücksicht auf die Ehre der Eltern. Es lag eine besondere Eindringlichkeit darin, wenn die Mutter zur Tochter sagte: „Schau auf den Vater. Du bist sein Fleisch und Blut. Sei eine ganze Frau und so das treue Abbild deines Vaters“³³⁶.

Es wird berichtet, daß die Kinder vor Eltern und erwachsenen Personen sehr bescheiden und zurückhaltend waren und aus Ehrfurcht kaum zu sprechen wagten³³⁷.

18. Stellung des Erstgeborenen und Erbfolge.

Die Stellung des Erstgeborenen in der Familie war in besonderer Weise bevorzugt. Die Edelleute des Landes stellten meistens ihre erstgeborenen Söhne in den Hofdienst. Sie waren deshalb den größten Teil des Jahres in der Reichshauptstadt, berichtet CORTEZ³³⁸. Fast wie im deutschen Mittelalter kamen die Erstgeborenen der Vornehmen kaum zum Priestertum. Sie verließen im entsprechenden Alter das Priesterhaus und heirateten, um später den Besitz des Vaters zu erben. Die nachgeborenen Söhne wurden vielfach Priester³³⁹. Beim gewöhnlichen Volke erbte gewöhnlich, wie GOMARA sagt, der erstgeborene Sohn das ganze Besitztum der Eltern mit allen beweglichen

³²⁹ Gesetze Nezahualcoyotl's, a. 16. (In der Sammlung: VEYTIA, Historia, III, p. 421 f.)

³³⁰ CLAVIGERO, a. a. O., lib. I, p. 328.

³³¹ KOHLER, a. a. O., 91.

³³² TORQUEMADA, a. a. O., lib. XII, cap. 7. — Libro de Oro, a. a. O., I, 273.

³³³ TORQUEMADA, a. a. O., lib. XII, cap. 7.

³³⁴ Libro de Oro, a. a. O., I, 269.

³³⁵ CLAVIGERO, a. a. O., I, p. 325.

³³⁶ SAHAGUN-BUSTAMANTE, a. a. O., lib. VI, cap. 19, tom. II, p. 127: „Eres su sangre y su carne, y sabe Dios nuestro señor que es así: aunque eres muger, é imágenes de tu padre.“

³³⁷ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VI, cap. 2.

³³⁸ CORTEZ-SCHURIG, a. a. O., 146.

³³⁹ CORTEZ-SCHURIG, a. a. O., 143.

und unbeweglichen Gütern. Er sorgte für den Unterhalt der anderen Geschwister³⁴⁰. Aus dem besonderen Namen, den der Erstgeborene führte (*yacatepantli* oder *teyacapan*), läßt sich nichts schließen, weil auch die erstgeborene Tochter denselben Namen trug und weil der Name selbst wörtlich nur bedeutet: „der Erste sein“ (*nicyacatia* von *yacatl*, Nase, Spitze).

Die Ehe in Mexiko war rein vaterrechtlicher Natur. Die Söhne beerbten den Vater. Waren keine Söhne vorhanden, so waren die Brüder die Erben und danach in dritter Instanz die Neffen³⁴¹. Töchter konnten nie vom Vater etwas erben³⁴². Auch waren die Kinder der Nebenfrauen, wie auch die Nebenfrauen selbst nicht erbberechtigt³⁴³. Wenn keine Söhne, Brüder oder Neffen vorhanden waren, fiel der Familienbesitz an die Kommunalverwaltung, doch fügt GOMARA bei, daß in einigen Gegenden des Aztekenreiches nicht nur die Erstgeborenen beim gewöhnlichen Volke erbten, wie wir oben schon angegeben haben, sondern daß dort der ganze Familienbesitz unter alle Söhne aufgeteilt wurde³⁴⁴. In einigen Provinzen, die weiter von Mexiko-Stadt ablagen, wurden auch die Frauen des Vaters auf den Sohn vererbt, besonders dann, wenn sie dem Verstorbenen noch keine Kinder geschenkt hatten, damit durch die Verbindung dieser Frauen mit dem Sohne „die Nachkommenschaft des Vaters vermehrt werde“³⁴⁵. Bei regierenden Fürsten vererbte sich die Herrschaft vom Vater auf den Sohn, doch nicht immer in dieser einfachen Regel. Wenn der Vater mit seinen Frauen, die aus einem der besonders bevorzugten Fürstenhäuser von Mexico, Tezcuco oder Tlacupa waren, Kinder hatte, so fiel die Erbfolge auf den Sohn dieser Frauen. Dann wurde noch besonders die Fähigkeit des Erbfolgers berücksichtigt³⁴⁶. Man wählte lieber einen in jeder Beziehung fähigen Nachfolger, als die Herrschaft einfach auf einen untüchtigen Sohn zu übertragen³⁴⁷.

19. Familie und Religion.

Man hat gesagt und wohl nicht ohne Grund: Mexiko, die durch Naturlage stark befestigte und durch ein zahlreiches, gut diszipliniertes Heer wohl beschützte Stadt, konnte nur deshalb von einer Handvoll Spanier (400 bis 500 Mann) erobert werden, weil die Azteken zu religiös waren. Bekannt ist ja, daß der aztekische Glaube an den „Weißen Heiland“³⁴⁸ den Spaniern den entscheidenden Sieg brachte. Jedenfalls war den Azteken die Religion die erste und notwendigste aller Lebensfragen. Religion stand höher als

³⁴⁰ GOMARA, a. a. O., p. 434.

³⁴¹ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VII, cap. 13.

³⁴² Letter of FR. TORIBIO and FR. D. D'OLOARTE 1554. In: TERNAUX-COMPANS, a. a. O., I, p. 407.

³⁴³ Offiziersbericht in CORTEZ-SCHURIG, a. a. O., 338. — BANCROFT, a. a. O., 265.

³⁴⁴ GOMARA, a. a. O., p. 434.

³⁴⁵ TORQUEMADA, a. a. O., lib. XIII, cap. 7.

³⁴⁶ TORQUEMADA, a. a. O., lib. XI, cap. 27.

³⁴⁷ ZURITA, a. a. O., p. 14. Zitiert bei SPENCER, a. a. O., 5.

³⁴⁸ Diese Tatsache ist literarisch von GERHART HAUPTMANN 1924 in seiner dramatischen Phantasie „Der Weiße Heiland“ — natürlich mit entsprechenden dichterischen Lizenzen — ausgewertet und bühnenfähig gemacht.

Politik und Wirtschaft und Leben überhaupt. Kein Wunder also, wenn auch die Ehe und Familie in allen Stücken von religiösen Motiven getragen wurde. Schon bei der Werbung ging man von dem Gedanken aus, daß Gott die zwei jungen Leute für einander bestimmt habe. Der Wille Gottes tat sich den Kindern durch den Wunsch der Eltern kund. Darum sagte die Mutter zur Tochter: „Sei nicht wählerisch: nimm den, den Gott dir bestimmt.“ Bei der Hochzeitszeremonie erwähnte ich schon den religiösen Ritus des gegenseitigen Inzensierens. Der Priester war beim Trauungsakt die Hauptperson. Und mit welchem Ernst und Eifer bereitete man sich vier Tage und vier Nächte unter Gebet, Fasten, Opfer und Selbstkasteiung auf den Vollzug der Ehe vor. Der Priester richtete für die vierte Nacht selbst das Brautbett her, um so die Ehe zu heiligen. Der erste Gang der Neuvermählten am fünften Morgen ging zum Tempel.

In der Ehe war dann alles wieder stark von religiösen Gedanken getragen. Durch Opfer und Kasteiung erflehten sich die Eltern den Kindersegen von der Gottheit³⁴⁹. Das Kind war ein Gottesgeschenk. Das kommt oft und oft in den Ansprachen in der Zeit der Schwangerschaft und Geburt zum Ausdruck. Die Taufe war nichts anderes als eine religiöse Weihe der Kinder. Einmal im Jahre machten alle Wöchnerinnen des letzten Jahres mit ihren Kindern eine große Prozession zu allen Tempeln der Stadt. Dort ließ sich die Mutter durch das Gebet der Priester reinigen³⁵⁰. Selbst schon die kleinen Kinder wurden zu den religiösen Festen mitgenommen³⁵¹. Beim 14. Jahresfest wird eine Art religiöse „Segnung“ der Kinder genannt. Die Mütter brachten ihre Kleinen zu den alten Frauen (Priesterinnen?) und diese „nehmen die kleinen Kinder und lassen sie auf ihren Armen tanzen. Darauf beschenken die Mütter die alten Frauen dafür mit fünf süßen Krapfen, weil sie ihre Kinder haben tanzen lassen“³⁵².

Die Autorität der Eltern basierte ebenso letzten Endes auf Religion. Wenn auch allgemein menschliche Motive die Kinder zum Gehorsam bringen sollten, etwa wie: „du bist mein Fleisch; ich habe dich unter Schmerzen geboren und mit meiner Milch ernährt“, oder „du bist mein Fleisch, ich habe dich mit meinem Schweiß ernährt und keine Vaterpflicht versäumt“, so steht doch über allem die Rücksicht auf Gott. Wer den Eltern nicht gehorcht, wird von den Göttern bestraft.

Eigentlicher Ahnenkult war unbekannt. Wohl genossen die im Kriege gefallenen Soldaten und die auf dem Opferstein verbluteten Gefangenen göttliche Verehrung, aber nicht so sehr als gesonderte Einzelwesen, als vielmehr in ihrer Gesamtheit. Auch vergöttlichte man in ähnlicher Weise die im Kindbett gestorbenen Frauen, aber das war fast mehr eine Ehrfurcht und Furcht vor ihrem unholden Wesen, als eine eigentliche Verehrung. Daß privat oder öffentlich die Ahnen irgendwie gefeiert wurden, ist nicht bekannt.

³⁴⁹ SELER, Codex Vaticanus 3773, a. a. O., 233.

³⁵⁰ BANCROFT, a. a. O., 279.

³⁵¹ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 140, 188.

³⁵² SAHAGUN-SELER, a. a. O., 198.

Möglicherweise kann man noch Anklänge ehemaligen Ahnenkultes finden in den Totenfesten (dem großen und dem kleinen Totenfest) und dem 12. und 13. Jahresfest, bei denen noch der im Kindbett gestorbenen Frauen und der im Reiche des Regengottes Tlaloc sich befindenden Verstorbenen gedacht wurde. Aber über sehr unsichere Vermutungen kommen wir dabei nicht hinaus, denn ihrer ganzen Struktur und charakteristischen Ausgestaltung nach, waren die genannten Feste Götterfeste, nicht Ahnenfeste. Ebenso hatten die sterblichen Überreste (Asche usw.) in der Religion und in der Pietät keinen Platz. Wohl berichtet SAHAGUN, daß man die Asche nach der Verbrennung der Leiche sammelte und sie zusammen mit einem Edelstein — *quilmach iniollo muchiua*, „man sagte das sei ihr Herz“ — im Hause oder im Gemeindehause vergrub. Er sagt sogar, daß man dort, wo die Asche begraben war, beständig Opfergaben darbrachte³⁵³. Das braucht aber noch kein Grabopfer oder Ahnenkult zu sein, denn wir wissen, wie auch oben angegeben ist, daß in dem Hause zwei Altäre waren. Vielleicht hat man nur in der Nähe des Altars die Asche begraben, so daß die Opfergaben mehr auf dem Altare als auf dem Grabe dargebracht wurden. Die Wortanalyse des Originaltextes SAHAGUN'S läßt beide Erklärungen zu³⁵⁴.

20. Volkspsychologie.

Es wäre eine verlockende und sicher wohl auch lohnende Arbeit, aus den Originaltexten und anderen ältesten Quellen eine Psychologie des Aztekenvolkes zu rekonstruieren. Systematische Versuche dieser Art sind noch nicht gemacht, so weit ich sehe. Und doch würde uns eine solche Untersuchung gewiß manchen Schleier lüften und manche dunkle Seite im Volksleben besser verstehen lehren. Das gilt auch für die Beurteilung der soziologischen Verhältnisse und der Familie bei den Azteken im besonderen. Darum sei hier eine kurze Skizzierung der Psychologie des Aztekenvolkes versucht. Es kann im Rahmen dieser Arbeit naturgemäß nur eine Skizze in großen Linien sein.

Wenn man bei SAHAGUN beispielsweise die Schilderungen der Menschenopfer liest, die mit einer erschreckenden Sachlichkeit im ganzen und einer fast tierischen Gefühllosigkeit im einzelnen vorgenommen wurden, oder wenn man in den Gesetzen Nezahualcoyotl's die Bestimmung findet, daß jeder, der während des Krieges einen Feind in seinem Hause beherbergt, in Stücke gehauen werden soll und die Stücke seines Körpers auf dem Marktplatz den Kindern als Spielzeug dienen sollen³⁵⁵, so könnte man leicht geneigt sein, ob dieser Gefühlsverrohung den Azteken zum stupiden Halb- oder Ganztier ohne Sitte und Recht, ohne Geist und Seele zu stempeln. So schwierig das Problem des Kannibalismus ethnologisch wie vor allem psychologisch

³⁵³ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 299.

³⁵⁴ Der Text heißt (SAHAGUN-SELER, a. a. O., 299):

auh in uncan quintoca

und dort wo sie (die Toten) sie begruben

muchipa quintlamanilia

immer sie (die Opfergaben) sie legen ihnen (den Toten) hin.

³⁵⁵ Gesetze Nezahualcoyotl's, a. a. O., a. 5.

Anthropos XXV. 1930.

auch ist, die Tatsachen der Vergangenheit und Gegenwart zeigen, daß der Kannibale keine Bestie ist oder doch nicht zu sein braucht, weder im wirklichen noch im übertragenen Sinne. So gibt es heute noch „kuntsinnige Kannibalen“ ³⁵⁶ bei Völkerstämmen, die kulturell bedeutend tiefer stehen als die ehemaligen Azteken.

Die Azteken waren keine dummen Menschen. Ihr Verstand war scharf und wohlgebildet. Dafür zeugt schon ihre Hochkultur als Ganzes. Ein hochstehendes Kalendersystem hatten sie sich ausgebildet. Ihre Weltanschauung befaßte sich mit allen wichtigen Lebensfragen. Ihr Pantheon war so reich gegliedert, daß wir heute kaum noch alles bis ins einzelne erkennen können, aber nicht etwa deshalb, weil ursprüngliche Gedankenkonfusion diesen Wirrwarr geschaffen hätte, sondern weil uns die sehr komplizierten Gedankenassoziationen der Azteken nicht mehr bekannt sind. Die Azteken übten und liebten die Fähigkeit des Abstrahierens aus dem Konkreten. Das beweisen die zahllosen Abstraktbildungen in ihrer Sprache (Wörter mit Abstraktendung *-yotl*). So kannten sie nicht nur *nacatl* (Fleisch), sondern auch *nacayotl* (menschlicher Körper), nicht nur *mixtli* (Wolke), sondern auch *mixotl* (Wolkenwesen, Zinne usw.).

Ihr gesunder Menschenverstand wurde aber durch eine gewisse fatalistische Einstellung geblendet. Sie glaubten an ein Schicksal, das von den Göttern verhängt wird und dem der Mensch nicht enttrinnen kann. Wer unter einem schlechten Tageszeichen geboren wurde, war dazu verdammt, ein schlechter Mensch zu werden. Bei den anderen war es nicht ganz so schlimm mit der Vorherbestimmung. Gewiß, der größte Teil des Lebensgeschickes eines jeden Menschen wurde durch das Schicksal, „womit er gegürtet war, was er mit sich brachte, als er geboren wurde“ ³⁵⁷ entschieden. Der kleinere Teil konnte durch den Menschen selbst, durch eigene Verdienste (*maceualiztli*) oder durch Erziehung modifiziert werden. Darum: eine Sünde im engeren Sinne gab es bei den Azteken nicht, weil es keine innere Verantwortlichkeit gab. Alles, besonders das sündhafte Leben, war Schicksal, dem Menschen schon vorher bestimmt, „von der Zeit des nächtlichen Dunkels an“ (*iouaianpa*), d. h. vor Anbeginn der Welt. Wir sehen hier einen unüberbrückten Zwiespalt in der Seele des Azteken: auf der einen Seite das kalte, blinde Schicksal, auf der anderen das lebendige Gefühl der Sündhaftigkeit und die feste Überzeugung der Sühnemöglichkeit durch Beichte und Buße.

Im Willensleben war der Azteke ein durchaus aktiver Mensch. Aus kleinen Anfängen entwickelte sich das Aztekenreich zu einem machtvollen Staateingebilde, das seine Spitzen südwärts bis nach Nicaragua vorschob. Aztekische Kaufleute drangen noch weiter vor. Dieser Aktivismus zeigte sich in allen kulturellen Erscheinungen und in den persönlichen, privaten Obliegenheiten und Verpflichtungen. So auch in der Religion. Der Azteke war kein kontemplativer Mensch wie der Ostasiate. Seine Religion war Betätigung,

³⁵⁶ Vgl. das lesenswerte Büchlein von ELISABETH KRÄMER-BANNO, Bei kuntsinnigen Kannibalen der Südsee, Berlin 1916.

³⁵⁷ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 340.

nicht Betrachtung. Er betete wohl, gewiß, aber er fastete auch dabei. Und das Höchste war doch immer die Kasteiung und die geschlechtliche Enthaltensamkeit um Gottes willen. Religion war ihnen nicht Gefühlssache, sondern Willensangelegenheit. Wir lesen auch nichts von Inspirationen oder wochenlangem Aufenthalt in der Einsamkeit, wie bei manchen nordamerikanischen Indianerstämmen. Tempelschulen und Priesterhäuser waren nichts weniger als „Stätten des frommen Nichtstuns“. Schwere körperliche Arbeiten waren immer mit den religiösen Pflichten verbunden. Zur Ergänzung sei hier auf die vorhergehenden Paragraphen verwiesen. Unter Berücksichtigung dieser aktivistischen Einstellung der Azteken werden wir auch den absoluten Gehorsam der Kinder recht würdigen. Das war nicht Schläffheit, nicht Interesselosigkeit, sondern Willensschulung.

Für das Gemütsleben der Azteken ist eine ungemein pessimistische Einstellung charakteristisch. Harmlose Fröhlichkeit und fröhliche Sorglosigkeit schimmern kaum hie und da mal durch. Dazu war ihnen das Leben viel zu ernst. „Das Leben ist ein mühseliger, dorniger Weg“, heißt es, „wir müssen notwendig alle Kräfte anstrengen, um die Güter zu erwerben, welche die Götter uns zu geben bereit sind ³⁵⁸.“ Bei der Taufe sagte die Priesterin zum Täufling: „Wisse, daß das Leben, in das du jetzt eintrittst, traurig, mühselig und voll Elend ist. Du wirst nicht imstande sein, dein Brot ohne Arbeit zu essen. Gott stehe dir in den vielen Widerwärtigkeiten bei, die auf dich warten ³⁵⁹!“ Bei dem Feste Atamalqualiztli („Wasserkrapfenessen“), das man alle acht Jahre feierte, wurden die alten Männer und Frauen traurig, indem sie daran dachten, ob sie das nächste Fest noch wohl erleben würden ³⁶⁰. Der dauernde Gedanke an Tod und Ende führte bei den Azteken zu einer fast krankhaften Gemütsdepression. Das zeigt sich besonders auch in den Ansprachen der Eltern bei Gelegenheit, wenn sie ihre Söhne zur weiteren Ausbildung dem Junggesellenhaus überwiesen. Die Söhne waren doch um diese Zeit keine Wickelkinder mehr, die einem jeden Augenblick unter der Hand wegsterben können. Und doch lauteten die Reden der Eltern so. „Vielleicht verdienen wir Weinenden und Trauernden es, daß unser Sohn ausharre, daß er groß werde, oder vielleicht auch nicht, daß wir Unglück haben, wir armen alten Männer und Frauen.“ In ähnlich melancholischem Tonfall antworteten dann die Priester, die den Sohn in Empfang nahmen: „Vielleicht fürwahr wird unser Herr (Gott) euren Sohn gleich fortnehmen, ihn ganz und gar zu sich nehmen. Vielleicht haben wir es nicht verdient, daß er länger am Leben bleibt. Vielleicht wird er nur ein klein wenig oder überhaupt nicht die Sonne sehen, oder vielleicht auch doch; aber vielleicht wird ihn hinwerfen und stauchen die Hacke des Sonnengottes (d. h. er wird sterben). Doch wie sollen wir euch trösten? Wir können euch nicht sagen: so wird es sein. Es wird nur so sein, wie unser Herr es macht ³⁶¹.“

³⁵⁸ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VII, cap. 4.

³⁵⁹ CLAVIGERO, a. a. O., lib. VI, cap. 37.

³⁶⁰ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 250.

³⁶¹ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 340—341.

Das ist so der Grundton, auf den alle Reden und Ansprachen abgestimmt sind. Wenn wir uns darum einmal den Gemütsinhalt der Familie bei den Azteken vorstellen wollen, werden wir nicht zu helle Töne und zu lichte Farben wählen dürfen. Also wohl weniger Kinderlachen als Kinderarbeit, weniger sonnige Heiterkeit als Ernst und Strenge, weniger harmlosfrohe Ausgelassenheit als harte Strafen und blutige Kasteiung.

Das wäre die Familie bei den Azteken, wie wir sie aus alten Quellen rekonstruieren können.

III. Kulturhistorische Analyse.

Die Familie bei den Azteken zeigt auf einer mutterrechtlichen Unterschicht das Bild einer typischen „Herrenkultur“ in dem Sinne wie Prof. Dr. FRITZ KERN den Begriff „Herrenkultur“ faßt, die nach seiner Meinung etwa als Tertiärkultur (Hochkultur) in ihren wesentlichen Grundelementen, zum Teil in ungesund-extremer, degenerierter Ausprägung, auf den von Prof. W. SCHMIDT, S. V. D., herausgearbeiteten primären „Nomadistischen Kulturkreis“ und auf einen sekundären „freivaterrechtlichen Kulturkreis“ zurückgeht. Wohl waren die Azteken Ackerbauern mit ausgedehntem Maisbau ohne Viehbestand (nur Hunde und Hühner waren bekannt), jedoch ist die mutterrechtliche Kultur als solche kaum zu greifen. Aber Spuren eines ehemaligen Mutterrechtes sind unverkennbar. Das zeigt der starke Einschlag des Vegetationskultus in der Mythologie. Nicht nur, daß früher, wie es ausdrücklich heißt, dem damaligen Hauptgott Quetzalcouatl nicht Menschen, sondern Pflanzenopfer dargebracht wurden, sondern bis in die Hochblüte der aztekischen Kultur hinein stand das weiblich aufzufassende Xipe-Opfer als Fruchtbarkeitsopfer für die Mutter Erde neben dem dem Kriegsgott Uitzilpochtli dargebrachten Sonnenopfer³⁶². Mayauel, die Göttin der Agavepflanze, und Chicome couatl, die Maisgöttin (neben dem männlichen Maisgott Cinteotl), und Teteo innan, die Erdgöttin, genossen intensive Verehrung. Der sogenannte „Tanz nach Weiberart“ war bei vielen Jahresfesten gebräuchlich. Dann „tanzten alle, die hohen Priester und die Könige, der Adel, die Kriegshäuptlinge, die gewöhnlichen Priester und die Weiber“³⁶³. Am 16. Jahresfest Atemoztli wurden die gekneteten Berggötter „mit dem Webemesser der Frauen“ geopfert³⁶⁴. Auch ein gewisser Schädelkult war bekannt, indem die Schädel der Geopferten, an den Schläfen von einer Stange durchstoßen, auf dem sogenannten Schädelgerüst (*tzompantitlan*) am Fuße der Tempelpyramide aufbewahrt wurden³⁶⁵. Der höchste Staatsbeamte, der von den alten Autoren „Gehilfe des Königs“ oder „Vizekönig“ oder „höchster Richter“ oder „Reichs-

³⁶² Vgl. K. TH. PREUSS, Das Frühlingsfest im alten Mexiko und bei den Mandan-Indianern der Vereinigten Staaten von Nordamerika. In: *Donum Natalicium* SCHRIJNEN, 1929, S. 825 ff. — Derselbe, Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas. In: *Archiv für Anthropologie*, N. F. I. — Derselbe, Naturbeobachtungen in den Religionen des mexikanischen Kulturkreises. In: *Zeitschrift f. Ethnologie*, 1910, S. 793 ff. usw.

³⁶³ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 171.

³⁶⁴ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 218.

³⁶⁵ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 100, 265.

kanzler“ usw. genannt wird, trug den Titel *ciuacouatl*, d. h. weibliche Schlange oder Schlangenweib³⁶⁶. Vielleicht kann man auch die Phrase „Vater-Mutter“, in der meistens die Mutter an erster Stelle genannt wird (*tonan*, unsere Mutter, *tota*, unser Vater) als alte mutterrechtliche Spur erkennen, jedoch zeigt sich der vaterrechtliche Einfluß schon darin, daß öfters auch die Umkehrung gebräuchlich war, bisweilen sogar im selben Satze³⁶⁷, wie auch der Daumen im Aztekischen nicht, wie in vielen mittelamerikanischen Sprachen, z. B. wie im Maya, *na-kab* „Mutter der Hand“, sondern *mapilte-cutli*, „Herr der Finger“ genannt wurde³⁶⁸. In den Familienverhältnissen ist das Mutterrecht nicht mehr erkennbar, es sei denn, daß man die relativ hohe Stellung des Weibes als Mutter und Gattin auf mutterrechtlichen Einfluß zurückführen will.

Im übrigen zeigt das Familienbild eine typische Herrenkultur. Sklaverei und Menschenopfer gehören hierher. Neben einer ausschließlich vaterrechtlichen Erbfolge haben wir ein festgegründetes Königtum, einen umfangreichen Beamtenapparat und das aztekische Idealbild aller Tüchtigkeit neben dem Priestertum im Kriegerberuf, so sehr sogar, daß die im Kindbett gestorbenen Frauen, weil „sie einen Gefangenen gemacht haben“, vergöttlicht wurden. Auch Grabmetzeleien waren gebräuchlich. Beim Tode des Königs wurden zwanzig Sklaven und zwanzig Sklavinnen geschlachtet. Man sagte, wie die Frauen ihm im Leben gedient hätten, in Trank und Speisebereitung, und wie die Männer ihm hier auf Erden als Boten zur Verfügung gestanden hätten, so würden sie ihm auch dienen in der Unterwelt³⁶⁹. Die herrenkulturelle Auffassung zeigt sich besonders auch in der Stellung der Frau. Bei aller Wertschätzung des Weibes war die Frau doch dem Manne nicht gleichwertig. Sie war im Grunde genommen doch nur ein besserer Besitz des Mannes. Er wollte in ihr nicht so sehr eine ebenbürtige Lebensgefährtin, als vor allem eine ungeschwächte Mutter für seine Kinder haben. Darum sah er so genau auf die unverletzte Keuschheit seiner Braut und auf die eheliche Treue seiner Gattin, während er selbst weder vor noch in der Ehe sich an die gleichen Verpflichtungen hielt. Und was das Bezeichnende dabei ist: diese „doppelte Moral“ war in der Öffentlichkeit nicht nur geduldet, sondern stillschweigend gebilligt. Wollen wir darum eine einfache Formel für diese Erscheinungen im soziologischen Leben der Azteken finden, so können wir aus der Ansprache der Mutter an ihre Tochter als Kernsatz herauswählen:

„Lorsque qu'il plaira à Dieu que tu prennes un mari, ta seras en son pouvoir³⁷⁰.“

* * *

³⁶⁶ BANDELIER, a. a. O., 659—662.

³⁶⁷ Z. B. SAHAGUN-SELER, a. a. O., 312:

in tiueuetque in tilamatque
monantzin in motatzin

wir alten Männer, wir alten Frauen
deine Mutter (und) dein Vater.

³⁶⁸ W. LEHMANN, Ergebnisse und Aufgaben der mexikanischen Forschung. In: Archiv für Anthropologie, N. F. VI, 1907, S. 161.

³⁶⁹ SAHAGUN-SELER, a. a. O., 290—300.

³⁷⁰ SAHAGUN-JOURDANET-SIMÉON, a. a. O., lib. VI, cap. 19, p. 393.

Die rein ethnologischen Fragen wurden bisher in der Mexikanistik recht stiefmütterlich behandelt. Darum gab mir mein hochverehrter Lehrer, Herr Prof. WILHELM SCHMIDT, die Anregung zu dieser vorliegenden Arbeit. Ich bin ihm dafür zum Danke verpflichtet.

Nicht weniger Dank schulde ich meinen Lehrern in der Völkerkunde, Herrn Prof. W. SCHMIDT und Herrn Prof. W. KOPPERS, für die erste Einführung in ethnologische Fragen und Probleme und für die gediegene Ausbildung in der wissenschaftlichen Durcharbeitung völkerkundlicher Materien.

Dankbar bin ich auch besonders meinen verehrten Lehrern im Aztekischen und in der Mexikanistik, Herrn P. Dr. DAM. KREICHGAUER, St. Gabriel, Herrn Prof. Direktor Dr. WALTER LEHMANN, Berlin, Herrn Direktor Univ.-Doz. Dr. FRITZ RÖCK, Wien, und Herrn Prof. Direktor Dr. K. TH. PREUSS, Berlin.

Im Forschungsinstitut für Völkerkunde in Berlin-Dahlem konnte ich das sonst schwer zugängliche Material zu dieser vorliegenden Studie sammeln. Ich bin darum dem Leiter des genannten Instituts, Herrn Professor Direktor Dr. W. LEHMANN sowie dem Institutsassistenten Herrn Dr. STEIN-SELER für ihre vielfache selbstlose Hilfeleistung in Benützung der Bibliothek ganz besonders dankeschuldig.

Allen Herren Professoren, die mir zu dieser Arbeit Anregung und Beihilfe gaben, sage ich auch an dieser Stelle herzlich den gebührenden Dank!

Nachtrag.

Schon war die vorliegende Studie gedruckt, als mir der I. Teil der vortrefflichen Arbeit „Das Recht Altmexikos“ von Dr. HERBERT M. WINTZER in Bonn (Zeitschr. für vergleichende Rechtswissenschaft, XLV [1930], 321—480) unter die Augen kam. Es war mir darum nicht möglich, WINTZER's Ergebnisse bei meinen Untersuchungen zu verwerten. Das muß ich um so lebhafter bedauern, als seine Forschungen, weil auf einer breiteren Grundlage basierend, nicht nur noch tiefere, sondern auch, weil in einem, bislang noch wenig bebauten Spezialgebiet, der vergleichenden Rechtswissenschaft, wurzelnd, noch weitere Perspektiven gestatten. Auf Einzelheiten kann ich in diesem kurzen Nachtrag nicht eingehen. Aber mit Freude stelle ich fest, daß unsere beiderseitigen, unabhängig von einander unternommenen Versuche einer kulturhistorischen Analyse sich wesentlich im Inhalte decken.

G. H.

Negritos of Northern Luzon again.

By MORICE VANOVERBERGH, C. I. C. M., Belgian Missionary, Kabugaw-Apayaw, Mountain Province, Philippine Islands.

(Continuation.)

Chapter V: Ethical Life.

Section 1: Family Life.

1. Birth.

At *Arnáni* it was told me by the Negritos that, after the birth of a child, the umbilical cord was cut by means of a bolo or hatchet and then tied with a string of *uplig* bark; the afterbirth was buried somewhere near the house.

At *Allakápan* I rarely saw Negritos carrying a child on their hip.

The *Isnég* kill one of twins, if not always, at least sometimes, and personally I do not know of any twins among them. This custom is not imitated by the Negritos. There was one pair of twins in the family of *Lúkey*, and one in that of *Bannáwey* (his grandsons); the *Lúkey* twins were already married, both of them.

A good many Negrito names are identical with *Isnég* ones. Among others: *Abanón*, *Alúney*, *Baláwag*, *Basíli*, *Kannáwey* (Is.; "heron"), *Púdo*-, *Yadán*.

The name *Amalirínan* was borne by a man at *Kabaggáwan* and by a woman, the wife of *Atanás*, at *Geddém*. A girl, called *Así*-, was met at *Alen*.

For the corrupted Spanish forms of Christian names, see the list given under Language.

Other Christian names are:

Agapíto (Sp. Agapito)
Agús, shortened for *Agustína* (Sp. Agustina)
Agustína (Sp. Agustina)
Albérito (Sp. Alberto)
Alfrédo (Sp. Alfredo)
Ambrósio (Sp. Ambrosio)
Amélio (Sp. Amelio)
Ana (Sp.)
Andóy, shortened for *Fernándo* (Sp. Fernando)
Annín, diminutive of *Ana* (Sp.)
Ano, shortened for *Mariáno* (?) (Sp. Mariano)
Antón, shortened for *António* (Sp. Antonio)
Antónia (Sp. Antonia)
Antoníno (Sp. Antonino)
Asion, shortened for *Atanásio*, *Ignásio*, &c. (Sp. Atanasio, Ignacio)

Kalísto (Sp. Calisto)
Katalíno (Sp. Catalino)
Kintín (Sp. Quintín)
Kitéria (Sp. Quiteria)
Kolás, shortened for *Nicolás* (Sp. Nicolás)
Kolása, shortened for *Nikolása* (Sp. Nicolasa)
Kristína (Sp. Cristina)
Lário, shortened for *Ilário* (Sp. Hilario)
Lēón (Sp. León)
Líno (Sp. Lino)
Luísa (Sp. Luisa)
Lúkas (Sp. Lucas)
Lúsia (Sp. Lucia)
Makário (Sp. Macario)
Máksima (Sp. Máxima)
Manuél (Sp. Manuel)
Manuêla (Sp. Manuela)
Mária or *María* (Sp. María)
Mariáno (Sp. Mariano)

Atanás, shortened for *Atanásio* (Sp. Atanásio)
Ârelío (Sp. Aurelio)
Basília (Sp. Basilia)
Biána, shortened for *Bibiána* (Sp. Bibiana)
Binéy, shortened for *Vênánsia* (Sp. Venancia)
Damiána (Sp. Damiana)
Diánan, shortened for *Adriána* (Sp. Adriana)
Diégo (Sp. Diego)
Dionísia (Sp. Dionisia)
Domínga (Sp. Dominga)
Dúra, shortened for *Tēodóra* (?) (Sp. Teodora)
Elpidio (Sp. Elpidio)
Enríko (Sp. Enrique)
Ensia, shortened for *Kresénsia* (?) (Sp. Crescencia)
Erman (Sp. Herman)
Eva, shortened for *Ēvarista* (Sp. Evarista)
Ēléna (Sp. Helena)
Ēlta, diminutive of *Ēléna* (Sp. Helena)
Ēvarista (Sp. Evarista)
Ēvaristo (Sp. Evaristo)
Fabián (Sp.)
Félis (Sp. Félix)
Fēlisi, for *Fēlisia* (?), diminutive of *Fēlisa* (Sp. Feliza)
Filomēna (Sp. Filomena)
Gória, shortened for *Grēgória* (Sp. Gregoria)
Grásio, shortened for *Engrásio* (Sp. Engracio)
Ikkó, shortened for *Parasíkkó* (Sp. Francisco)
Ilio, shortened for *Basílio* (Sp. Basilio)
Insa, shortened for *Lorénsa* (Sp. Lorenza)
Irin, shortened for *Irēnēo* (Sp. Ireneo)

Márta (Sp. Marta)
Matéya (Sp. Matea)
Márísio (Sp. Mauricio)
Migél (Sp. Miguel)
Modé, for *Modés*, shortened for *Modésta* (Sp. Modesta)
Mónika (Sp. Mónica)
Patrísio (Sp. Patricio)
Pálina (Sp. Paulina)
Pálinto (Sp. Paulino)
Pēdrin, diminutive of *Pēdro* (Sp. Pedro)
Púro, shortened for *Tēlesfóro* (Sp. Telesforo)
Romána (Sp. Romana)
Sabína (Sp. Sabina)
Sálomē (Sp. Sálome)
Sánta or *Sántan* (Sp. Santa)
Sélma, shortened for *Ansélma* (Sp. Anselma)
Séfa, shortened for *Hoséfa* (Sp. Josefa)
Sēfērino (Sp. Ceferino)
Sēsilia (Sp. Cecilia)
Simiána, shortened for *Maksimiána* (Sp. Maximiana)
Simína, shortened for *Maksimína* (Sp. Maximina)
Simón (Sp.)
Simóna (Sp. Simona)
Sltan, shortened for *Anisēta* (Sp. Aniceta)
Sito, shortened for *Anisēto* (Sp. Aniceto)
Sólan, shortened for *Ursula* (Sp.)
Tērēsa (Sp. Teresa)
Tomása (Sp. Tomasa)
Unsia, shortened for *Lēónsia* (Sp. Leoncia)
Viktorína (Sp. Victorina)

The following are probably Christian names:

Addin, for *Andin* (?), shortened for *Fernándo* (Sp. Fernando)
Addó, for *Ando* (?), shortened for *Fernándo*
Addón, for *Andón* (?), shortened for *Fernándo*
Aladónia, for *Sēlēdónia* (?) (Sp. Celedonia)
Alafória
Alakínia, for *Ēuhēnia* (?) (Sp. Eugenia)
Alumín, for *Lumín* (?), diminutive of *Ilumináda* (Sp. Iluminada)
Ato
Bakíno
Bansón
Basóna
Bēlín
Bilibína, for *Firmína* (?) (Sp. Firmina)
Biskída, for *Birhída* (?) (Sp. Birgida)
Dafuél

Léley
Lélo
Léloy
Lúfon, for *Rúfo* (?) (Sp. Rúfo)
Lúkey, for *Lúkas* (?) (Sp. Lucas)
Makēla, for *Mikaēla* (?) (Sp. Micaela)
Malísa
Mallín
Mársia
Mētilia
Mikéy
Opínia
Palásia, shortened for *Ēuf/ásia* (?) (Sp. Eufrasia)
Péro
Pēdērína, for *Fēdērtka* (?) (Sp. Federica)
Pision
Purirída

<i>Dalinda</i>	<i>Salíya</i>
<i>Dósa</i>	<i>Sáro</i> , shortened for <i>Lásaro</i> (?) (Sp. Lázaro)
<i>Estásia</i> , for <i>Anastásia</i> (?), <i>Ēustákia</i> (?) (Sp. Anastasia, Eustaquia)	<i>Sidóha</i>
<i>Ina</i> , shortened for <i>Firmina</i> (?), <i>Maksimína</i> (?) (Sp. Firmina, Maximina)	<i>Siláno</i>
<i>Ittán</i> , shortened for <i>Kristéta</i> (?) (Sp. Cristeta)	<i>Síria</i>
<i>Kólin</i>	<i>Siriko</i> , for <i>Kiríko</i> (?) (Quirico)

The following Negrito names are common family names among Christians in the Philippines:

<i>Bidál</i> , for <i>Vidal</i>	<i>Gusimán</i> , for <i>Guzmán</i>
<i>Gómis</i> , for <i>Gómez</i>	<i>Médina</i> (Medina)

Risál, for *Rizal*, is the family name of the Philippine hero Dr. JOSÉ RIZAL Y MERCADO.

A good many of the civilized Negritos have two names: a given name, which is either their original name (Pagan or Christian), or one that has been taken in order to appear civilized (Christian), and a family name, which is their original pagan name (in the latter case), the name of their father or grandfather, or the family name of their godfather or godmother. In other cases, their original pagan name has been changed into a Christian one without the addition of a family name.

Examples:

<i>Dómoy Maipusán</i> , at <i>Napakayán</i>	<i>Manuél Pagála</i> , at <i>Kabarítan</i>
<i>Albéto Abuyoán</i> , at <i>Kabarítan</i>	<i>Evarista Uménan</i> (family name of godfather or godmother), at <i>Kabarítan Apúlug</i>
<i>Alifónso Abuyoán</i> , at <i>Kasikallán</i>	(pagan name) or <i>Pédro Uménan</i> (Christian name and family name of godfather), at <i>Kabarítan</i>
<i>Domíngo Abuyoán</i> , at <i>Katagisián</i>	
<i>Baronabi Balá</i> , at <i>Napakayán</i>	
<i>Mattín Barón</i> , at <i>Namatayán</i>	
<i>Kasamtro Bulábug</i> , at <i>Binobonán</i>	<i>Viséntē</i> or <i>Bannáwey</i> , at <i>Napakayán</i>
<i>Durisia Ervē</i> , at <i>Kasikallán</i>	<i>Viséntē</i> or <i>Basili</i> -, at <i>Tubél</i>
<i>Kalisto Gusimán</i> , at <i>Napakayán</i>	<i>Mária</i> or <i>Uráni</i> , at <i>Napakayán</i>

2. Education and Home Life.

Negrito children are taught at an early age to take a share in the common work. *Aguttín*, for instance, at *Giba*-, although only seven or eight years old, was very often busy scraping rattan, and, whenever his elders went to carry the rattan to its owners, he always accompanied them with a small bundle strapped to his shoulders.

When a little child cries and the Negritos are busy with some kind of work, it may happen that the parents do not heed the baby for a while, but this never lasts very long; and when the father happens to take hold of it first and is not able to soothe it, he invariably hands it over to the mother.

At *Kabarítan*, *Risál*, the only child of *Matéya* by *Parasíkko*, was fondly taken care of by his aunt *Mária*, the wife of *Manuél* and sister of *Parasíkko*, after the latter had died and the boy's mother had married another man.

At *Giba*-, I was struck with wonder at the profound respect shown by all of *Basí*'s children to their parents. Even *Abanón* and *Binéy*, who were fully grown up, always addressed their father as *amá* (Ib. and II.), "father";

they would never say "yes" or "no" without adding that title. The younger ones usually addressed their elder brothers and sisters by their name, *Binéy*, *Pétara*, &c.

When *Pâlina* was shouting, gesticulating, and unceasingly giving orders to her offspring, at my first visit to *Amattalán*, her sons did not seem to heed her very much, as they were probably convinced that there was nothing serious in the whole matter, which was indeed a fact; or perhaps they were so much accustomed to it that it made no impression upon them any more. However, later on, I often noticed that they were always very obedient to her in more important things.

Only once did I see a child behave very indecently. She was a girl of about six years old, who, after first having touched a smaller girl in an obscene manner, lifted up the latter's shirt to look at her and then did the same with her own self. I wonder, however, if any of the Negritos present were aware of her conduct. Later on I met the same girl several times at her own house, where she invariably ran around in a state of complete nudity.

The incidents related in my diary, under dates of August 19 and 20, in which the concessionaire played such a conspicuous part, need no further comment.

3. Marriage.

Whatever I said in my former report with reference to the arrangement of the marriage contract among Negritos, was amply confirmed by the information I was able to gather during my stay at *Allakápan*.

At *Arnáni*, the women told me that young people were free to marry whomsoever they liked; parents could not object. If a boy or girl refused the partner chosen by the parents, no marriage could take place. No presents were given. As soon as the boy had indicated to his father the girl of his choice, both the father of the boy and the father of the girl would come to an agreement.

At *Gíba-*, the concessionaire told me that the parents of the boy gave clothes, arrows, &c. to those of the girl; that was all, no other ceremony took place. If nothing was given before the young couple lived together, the presents would be given later on; they were an absolute requisite.

While at *Gíba-*, I heard about some difficulties that had followed in the wake of the marriage of *Yadán*, one of *Basí-*'s sons. *Yadán* had married a girl from *Malanáu*, *Bábbara*, and the latter's brother had beaten her. *Basí-* seemed much annoyed and was very anxious to go and talk it over. All Negritos agreed that the reason of the conduct of *Yadán*'s brother-in-law was to be found in the fact that *Basí-* had not yet gone to *Malanáu* to talk with the parents of the girl in question. Anyhow *Bábbara* was already living with *Yadán* and both seemed very happy.

Siríko repeated textually the former testimony of *Masigún* at *Nágan* with reference to marriage impediments: first cousins are allowed to marry, brothers and sisters are not. Later on I was told that boys and girls were not allowed to marry the children of their brothers and sisters.

I met a few cases of bigamy which I shall try to discuss here:

Adápan at *Gíba-* was living simultaneously with two women: *Kabági*, by whom he had already had two children, and *Malísa*. Both women were pregnant at the time of my visit at that place (August 17). That this was considered as something entirely out of place was clearly shown me by the following incident. While at *Kamugáwan*, on August 1, I had met *Adápan* near the house of *Baláwag*. On my next visit to the latter I told *Romána*, the wife of *Baláwag*, about this casual meeting, and at once, without the least inquiry on my part, she said: "That fellow *Adápan* is living with two women." There can be no question about the fact that she considered it as something very extraordinary, otherwise why should she have made such a statement to me, a complete stranger, at the first mention of *Adápan*'s name?

Dalikún at *Alen* was living simultaneously with two women: *Sólan*, by whom he had had two children, and *Visénta*, by whom he had had one child. The latter had first been living with *Tomás*, the brother of *Dalikún*. *Tomás*, now a widower, did not seem to mind the fact at all; he himself told it to me, and both lived at *Alen*, apparently happy and contented.

Another case of two brothers in succession marrying the same woman is the following: *Dolóres*, first married to *Baranándo*, and then to *Patrísio* (murdered); both men, sons of *Apúlug* at *Kabarítan*. Perhaps also: *Alúney*, married successively to *Alijónso*, *Pédro* and *Lúkas*; both the first two are probably sons of *Domíngo* by *Purirída*, in which case *Lúkas* would be their half-brother.

The case of *Anád*, married to *Alakínia* and courting *Sáloṃē*, the wife of *Alijónso*, and that of *Amélio*, married to *Visétta* and seemingly courting another girl, cannot be recorded as cases of bigamy, as courting is not marrying, and even though the marriage should eventually take place, there is no reason to believe that the other woman would not be abandoned. So far no living children have been born to any of the two women in question, *Alakínia* and *Visétta*.

The incident of *Kutétan* from *Misión* (east of *Aparrí*) and *Mariáno* from *Bannád* interchanging wives was only a rumor. Anyhow the Negritos seemed ready to resent it enormously if it were proven to be an accomplished fact.

Cases of separation and of subsequent marriage with another person were comparatively rather frequent, as may be seen in the list given above. But before drawing any conclusions, two facts should be taken into consideration:

First, whenever I was able to find out about the deceased parents of the oldest of our Negritos, it appeared that they had always been faithful to their first partner. Consequently, this apparent laxity in their morals did not seem to be traditional; it rather seemed to have set in after recent closer intercourse with Malays.

Second, the Negritos of *Allakápan* were for the most part living in the immediate neighborhood of the Malays, and much more so than the *Nágan* Negritos described in my former report. Three examples of adulterous living among the Christian Malays, one of them an ex-mayor of one of the largest

towns of the province of *Kagayán*, another one a "teniente", a man filling the highest position in his district, and all of them considered to belong to a race much superior to the Negrito, could not but have a very deleterious influence on the morals of our Pygmies. Besides, as I have been able to hint at several times in my diary, many Christian Malays did not shrink from teaching the Negritos what in all probability they would have been loath to practise themselves, and this was not confined to the so-called civilized Negritos, but extended to the wild ones as well.

Another proof of the fact that Negritos inflict the punishment of death on a man guilty of adultery was offered me by the story of *Siríko* and *Salê-dónio* (cf. Relations with others).

In the morning after the prayer ceremony at *Kabarítan*, I had a confidential talk with *Siríko*. He told me, among other things, that, although he was not a saint, he had generally behaved very decently, and not like some of the Negritos, who were very bad and went as far as to have marital intercourse with their own daughters. In this he clearly alluded to *Garvásio* who was living with the daughter of his former wife; strictly speaking, she was not his own daughter. The manner in which *Siríko* expressed himself was sufficient proof of what was a Negrito's opinion on such misdeeds: this particular crime was adduced as an example of how far a bad man could go; in the Negrito's eyes it was the height of criminality.

4. Death and Burial.

As far as I was able to find out, Negritos regard death as a necessary occurrence, and do not put it down to magic or to any other unnatural cause.

At *Allakápan*, I obtained the following information with reference to the burying of the dead as practised by Negritos:

While on a visit to the Negritos at *Arnáni*, I took up the subject of burial, and a Christian Ilóko, who accompanied me at the time, told me that some time ago he had passed near a Negrito tomb situated in the *Kagayán* valley. A little hut had been constructed on a kind of rocky shelf, in the slope of a comparatively precipitous declivity; the corpse was resting on the floor and was covered completely with the bark of trees. My informant told me that he could reach the floor of the hut with his outstretched hand while sitting on his carabao, which he was riding at the time¹.

The Negritos at *Arnáni* did not seem to know of any such tombs. They told me that some of them constructed a shed over the grave, but that others did not; others again buried their dead in the ground under the floor of their hut, in which case the latter was abandoned. It should be noted here that

¹ Was this really a Negrito tomb? A Christian Malay living at *Allakápan* would make no difference between a Negrito custom and a Pagan Malay one, and a good many of the latter, for instance the Kankanay and the Bontok Igorot, very commonly bury their adult dead in a way similar to the one described by our Ilóko. On the other hand no Pagan Malays are living actually at or near *Allakápan*, and the *Isnég* always bury their dead in the ground. But then again, I do not know if the tomb in question was not an old one, and its exact location was not given to me.

pagan Malays very generally bury their dead children under the house, without abandoning the latter; even adults are sometimes interred that way.

At *Amattalán*, an Ilóko, who came to see me while I was at the house of *Asínol*, told me that the Negritos buried their dead somewhere near their houses, which were then abandoned. They covered the corpse with the bark of trees, and constructed a shed over the grave; the latter practice, however, was not universal.

Later on, at *Arnáni*, it was told me by the Negritos that the corpse was wrapped in clothes and placed in a coffin made of the bark of trees. The dead remained over earth one day and were buried stretched out in their entire length.

At *Kabarítan*, the Negritos told me that *Ulúlim*, the father of *Manuél*, lay buried at *Sinuttulán*, and *Morida*, his wife, at *Kamalaniúgan*. *Ulúlim* had been buried in the ground under the floor of his hut, but the spot was actually a part of the forest.

In the morning after the prayer ceremony at *Kasikallán*, I went to see the tomb of *Apúlug*'s father; *Apúlug* and *Garvásio* led the way. The former could merely indicate approximately the spot where his father lay buried. A tree, which had served as a landmark, was gone, and the place could not be distinguished from the rest, as everything was covered with high grass and shrubbery. *Garvásio* told me that formerly it had been the custom of the Negritos to abandon the place where they had buried one of their people.

When on my way to *Napakayán*, I passed through a large clearing in the forest, and *Basíli*-, my guide, told me in a half whisper that many people lay buried here. When I invited him to go and see some of the graves, he answered that very soon we should pass near one of them without going out of our way. And indeed after a while he showed me, not far from the road, a depression in the ground in the shape of a small grave. He said that a little boy lay buried there, and that formerly many Negritos had been living not far from this place, which looked like a common burial ground, although the graves were scattered over a comparatively large area. Everything was told me in half whispers.

Actually the *Allakápan* Negritos, at least the civilized ones, bury their dead in a kind of cemetery similar to that of the Christians.

Section 2: Social Life.

1. Economical Organization.

There can be no question about the fact that, before the arrival of the Malay farmers whose staple food is rice, the Negritos must have been much more comfortable than they are now. At that time they had not yet tasted that commodity and consequently could not have taken a relish to it; but actually our Pygmies can hardly do without it. Consequently their constant need of rice, a product which as a whole they do not raise, practically makes them slaves to the Malays.

Now and then the Negritos have to buy a piece of cloth, the men a *G* string or a coat, the women a *saya* or a shirt, and occasionally the latter

want to procure for themselves a comb or some trinket which they have seen worn by one or another frivolous daughter of their Malay neighbors; but the bulk of the forest products which they gather, and most of the articles they manufacture, baskets, mats, hammocks, wooden ladles, &c., are bartered for rice. As our Pygmies are constantly in need of the latter, and besides very little acquainted with the intricacies of business methods and mostly as confiding as little children, they are at the mercy of the Malays, whose conscience is rarely disturbed when there is a prospect of some material gain, whatever be the means by which it can be obtained. And so the latter take an enormous advantage of this situation to the great detriment of the Negritos.

I often heard individual Malays talk about their great charity toward the Pygmies, how they fed them without remuneration whenever they emerged from the forest and came to their houses, how they gave them whatever they were in need of or thought they could not do without, and so on; while the objects of their commiseration were generally very ungrateful, leaving the settlement without notice and running away without paying their lawfully contracted debts. Now with the mention of this term "debts", these particular Malays discovered the whole secret of their magnanimity toward the Negritos, as will be seen presently.

An Ilóko settler once told me that some years ago he had given, gratis and for nothing, two brass gongs, worth about four dollars each, to a family of Negritos, and that the latter had never returned the courtesy, not even by making the smallest donation, for instance, that of a few strips of rattan. And here again, for one who is acquainted with Malay reasoning and consequently is able to read between the lines, a patent contradiction is involved: "gratis and for nothing" versus "strips of rattan". As to the whole statement of the case, I do not know in how far it is true; but supposing it to be so, I am morally sure, and this by actual experience, that the so-called gift was nothing else but an attempt to exploit the Negrito family in question, an attempt which may have been foiled or not, I do not know. No Malay will make such a gift, and most certainly not to a Negrito, without the prospect of a business transaction very advantageous to himself under all respects.

Allow me to prove my statements by a few concrete facts. And first, the case of our concessionaire at *Giba*. When I first went to *Kamugáwan* I was told that several Negritos were heavily indebted to him, one for 800 strips of rattan, another for 1000, another for 1200, another for 1500, and so on. It might be added here, as between parentheses, that I do not believe that there is a single Negrito in the whole district of *Allakápan* who is not indebted for some thing or another to one or more of the Malays, who live either in the same municipal district or in some neighboring town belonging to the *Kagayán* province.

Now at a given moment, when the concessionaire had nothing else to do, he gathered the Negritos into a temporary camp in order to allow them to pay off their debts. He took with him a sack of rice, some salt and a certain amount of tobacco. It goes without saying that the Pygmies had to eat, not

only those that actually worked, but also the women who had little babies to care for, and the children who were not yet strong enough to take their share of the common burden. And so our concessionaire was ever ready at hand with his rice, and he could always give them the required amount in exchange for rattan. Even when they did not want any, he repeatedly urged them to take it and to have more than the customary number of meals a day.

Sometimes in the daytime, but more generally in the evening, when it would not interfere with the work, he opened his bag and distributed the much-coveted tobacco mostly to the youngsters, more especially to the girls, who would come to his hut after their day's work and have a prolonged chat; this tobacco again was given in exchange for rattan.

When ready to go to *Aparri* in order to sell the rattan, he started making a list of what the Negritos wanted him to buy for them, and he often helped them out by enumerating several articles which they would have liked to possess, whether they were really in need of them or not. When he came back the Negritos would get these things in exchange for rattan, the number of strips having been stated by the concessionaire before he had bought the article in question and before it was seen by any of them.

How much he made them pay for the things he bought for them at *Aparri* I do not know; but that it was at least double the price cannot reasonably be doubted by anybody who has ever seen the Malays at work in such transactions. The Negritos knew nothing of the real price of these commodities, and the value of the strips of rattan was very vague to them; as a necessary consequence they had to leave everything to what they called the kindness of the concessionaire.

Every kernel of rice, every pinch of salt, every leaf of tobacco, anything whatever that was "given" to the Negritos, was always exchanged for the ever-recurring rattan.

Let us now enter into a few details with reference to the value of the rice given by the concessionaire, and that of the rattan prepared by the Negritos. For every 100 strips the concessionaire paid our Pygmies what he called one *media* (Sp.; "half"), which should represent half a *ganta* ($1\frac{1}{2}$ liters). Incidentally it should be noted that at *Sinundunan* one *media* is paid for 300 strips of rattan. I am very much in doubt if the coconut shell, which the concessionaire used in order to measure his *media*, had really as big a capacity as that. Anyhow half a *ganta* was worth from 5 to 6 cents at the time. The rattan was sold at *Aparri* for 25 cents the 100 strips. No expenses for transportation should be taken into account, as the concessionaire rowed his own boat and brought back with him, on his return trip, several commodities that would net him a large profit.

A Negrito married couple could scrape from 500 to 700 strips a day, if they worked constantly; but one should not forget that the men had to spend a certain amount of time, sometimes half a day, in gathering the product in the forest. Now, taking two very hard-working Negritos, man and wife, and supposing them to be scraping rattan from morning till night, we come

to the following result: 700 strips at one *media* the 100 strips equals $3\frac{1}{2}$ *gantas* (from 35 to 42 cents). If an adult takes three meals a day, he would need approximately $\frac{5}{16}$ of a *ganta*; consequently one *ganta* would last him about 3 days. The two Negritos, man and wife, would thus have enough to eat for a little over 5 days. This does not look so bad at first sight; but let us remember: first, that we left out the time lost in gathering the product, the needs of the children who generally have a ravenous appetite when there is rice on the plate, the lost days (typhoons, &c.), and all the other things, clothes, combs, tobacco, salt, &c. of which the concessionaire convinced them to be in need; and second, that we took the maximum of work which is possible to the best and hardest of workers, supposing at the same time that the woman had no baby to nurse, a freedom which is rather a rare occurrence. Add to this that the concessionaire was not scrupulous in the measuring of the rice, and that the Negritos were rarely correct in counting the strips of rattan. And so, everything considered, I believe nobody will be astonished to learn that at the end of two weeks these particular Negritos, who at the start had been indebted for 800, 1000, 1200, 1500 strips of rattan, had to pay the concessionaire at some future date 1000, 1200, 1500, 1800 strips of rattan respectively. Thus instead of paying off their debts or a part of them, they had steadily been adding to them and they were much poorer at the end of two weeks of work, that was supposed to be lucrative, than they had been at the beginning.

This is probably not always the case, but anyhow, to get entirely rid of all indebtedness is a practical impossibility to a Negrito. Among others, it was told me of *Balurán* that he was in debt for over 5000 strips of rattan.

Now the Negrito is intelligent enough to see in the end that such an accumulation of debts, which either increase after supposed payment in nature or at least never entirely disappear, is not quite natural. What shall he do? He is not a good business man, and he is very poor at reckoning, and so he cannot prove his case satisfactorily; and even supposing he could do so, what would be the use of it? To whom could he go for redress? But what he can do is to shift his abode and go elsewhere into some spot where the claws of that particular Malay cannot reach him. Once there he will probably fall into the hands of another one, but in the meanwhile he will have had time to breathe and to start the performance all over again. And to such an evasion the Negrito has no objection whatever, as he is a born nomad. All this, in the supposition that it really happens that the Negrito occasionally runs away from his creditors; the only thing I know positively is that his creditors told me that he did so. But even supposing this to be true, who will blame him?

Leaving aside the products of a forest that is open to everybody, what is the remuneration the Negrito receives for the baskets, winnows, &c. he manufactures? A basket, which it takes a thrifty woman at least one day to complete, is sold for one *media* (5 to 6 cents), just enough for two men to have each two meals. Notwithstanding the evident cheapness of these baskets, many Ilóko told me that they were exceedingly expensive. When the Negrito is very much in need of rice and finds no customers, he may sell the

same basket for $\frac{1}{4}$ of a *media*, one meal for one person; and this the same Ilóko found a very decent price.

It should be noted though in favor of the Ilóko that all these articles, like baskets, winnows, &c., which they also manufacture, do not sell for a very high price even among themselves. The reason is that the Ilóko are never professionals, their chief occupation is raising rice, on which they live; the rest is done as a pastime, as something supererogatory, and whatever is obtained for it is considered as pure gain; time is no money in the Philippines. And so they do not feel obliged to pay the Negrito what we should call a regular price for his articles.

In referring to the gathering of rattan and other products of the forest, and to the manufacture of baskets, winnows and other articles, I purposely used two different terms when mentioning the creditors of the Negritos. In the first instance I called them Malays, in general; in the second, Ilóko, one particular Malay tribe. The reason is this: Ilóko are farmers, working rice fields; *Kagayán* are not, they mostly live on the gathering of forest products and kindred occupations. Consequently when a Malay, whether he be a *Kagayán* or an Ilóko who has adopted the *Kagayán* system, employs the Negrito in the gathering of forest products, this is a strict business proposition, he should pay the worker a fair wage. But when an Ilóko farmer buys manufactured articles from the Negritos at a price ridiculously low, he may be more or less excused and should not be indicted for committing an all too flagrant injustice.

Consequently the ultimate reason of the wretchedness of the Negrito living among Ilóko, is to be found in the contradiction involved in his actual way of living, feeding on rice without being a farmer, in places where rice is everything and the rest nothing or nearly so. When bartering his products for rice, he evidently must be the loser. However, this is true only as long as the Ilóko keeps to his own occupation, that of being a farmer; once he starts playing the concessionaire and gathering rattan and other products of the forest, he has no more excuse for paying the Negrito less than his due, then it becomes a question of employer and employee in the same business.

All this goes to show that the Negrito is completely at the mercy of the Malays who provide him with rice. He knows no fixed price for his wares, and sells for what he can get, or rather the general rule is that whatever he gathers, manufactures, or raises, serves to pay for rice he has already consumed. Not able to keep accounts, he does not pay his real debts, but he gives the Malays whatever they tell him he owes them. And a good many Malays, who are shrewd, and whose conscience is very compliant with regard to money matters, especially when they have to do with somebody who is much weaker than themselves, do not fail to use this opportunity of making the Negrito their tool, their slave, without being branded by the stigma of being slaveholders. They all appear innocent and strictly honest, and they do not fail to tell you that they are so indeed, and that the Negrito, a poor fellow, for whom their bowels are moved to pity, and whom they feed gratis at every

turn, is a very ungrateful being, who, instead of showing them his eternal gratitude, answers their kindness now and again by running away and leaving them in the mire, as they explain it.

I am not the only one to take such a view of the situation. Others, equally unprejudiced, think as I do. Mr. BAWANEN, for instance, the sanitary inspector at *Allakápan* and a Bontok Igorot, and a host of others, told me more than once that the Christian Malay settlers in general took advantage of the simplicity of the Pygmies, and that they were far from giving the latter their due.

2. Social Organization.

I had often been wondering why Negritos who were not acquainted with their nearest neighbors, were on very familiar terms with other members of the same race living comparatively far away from them. For instance, *Asínol* at *Amattalán* did not know *Bilibína*, who lived at *Márko*, while he was almost constantly visiting his companions at *Kasikallán* and *Kabarítan*.

Formerly, at *Nágan*, I had not been able to understand why Negritos from Ballisteros came up the river on a trip of two days' duration, to attend the prayer ceremony at *Así's* house, while others living at *Malúnog*, almost in the immediate neighborhood of *Nágan*, did not seem to mind the fact at all.

After a few careful observations I have been able to find out that a certain bond of kinship keeps certain families of Negritos together, which is mostly apparent at the time of a prayer ceremony.

At *Allakápan*, whenever a prayer ceremony took place, Negritos from afar came to take a share in it, while others living much nearer did not attend it. So it happened that *Asínol* and family, living at *Amattalán*, went to every prayer ceremony that took place either at *Kabarítan* or at *Kasikallán*, and that Negritos living in the province of *Kagayán* occasionally joined them, while those living at *Napakayán* had not been invited and did not appear at all.

On September 17, when the *Napakayán* Negritos held their prayer ceremony, *Simiána* and her companions living at *Arnáni* passed by my house on their way, thither, while *Asínol* did not go.

After that I experienced little difficulty in dividing the Negritos into several groups, mostly by merely observing the families that attended a prayer ceremony at a given place.

Here at *Allakápan*, the following three groups were easily distinguished:

1) *Siriko* and *Manuél*, at *Kasikallán* and *Kabaritan* respectively; *Asínol* at *Amattalán*, and *Tomás* at *Alen*.

2) *Bannáwey* at *Napakayán*, *Pédro* at *Tubél*, *Lúkas* at *Namatayán*, *Kasamiro* at *Binobonán*, *Domíngo* at *Katagisián*, and *Ulila* at *Arnáni*.

3) *Bast-* at *Giba-*, *Kasinto* at *Kamugáwan*, *Bagiáw* at *Márko*, and several Negrito families living at *Malanáw*.

It was very often clearly apparent that consanguinity or blood relationship existed between several members of each of these groups; but it was hardly possible to know if this was always the case and if affinity or relationship by marriage of old standing was not a sufficient reason for being included in a certain group.

On the other hand, blood relationship was sometimes to be found between members of two different groups; for instance, at *Katagisián* and at *Kabarítan*, there were Negritos who bore the family name of *Abuyoán*; in fact, *Domíngo Abuyoán*, at *Katagisián*, was the father of both *Albéto Abuyoán* at *Kabarítan*, and *Alifónso Abuyoán* at *Kasikallán*.

Young men often try to find a wife among the other members of the same group, but this is far from excluding the possibility of marriage between a boy and a girl belonging to different groups, as may be proved by the fact of *Siáno*, at *Gíba-*, who had married *Siríko*'s sister, although *Siáno* and *Siríko* belonged to two entirely different groups, who even seemed more or less at enmity with one another.

And this may have happened very often, although I cannot make any definite statements about its frequency, as I did not always know to what group the women belonged. I had little difficulty in finding out where the men belonged, but with regard to the women, it was very hard, because the wife generally follows the husband, and the women very often came from places far removed from *Allakápan*, for instance several towns in the province of *Kagayán*, where I made no observations.

To resume:

1) Blood relationship exists between at least several male members of each group: *Siríko* at *Kasikallán*, and *Asínol* at *Amattalán*, having a common ancestor, namely *Odon*; the different families living at *Gíba-*, &c.

2) Blood relationship occasionally exists between male members of different groups: the *Abuyoán* living both at *Kararítan* and at *Katagisián*, &c.

3) Girls sometimes marry boys belonging to a different group and sever all relations with the members of their own group: *Asíwa* at *Gíba-*, *Mallín* at *Amattalán*, &c.

It should be noted though that this separation into groups is far from having the general effect of rendering them antagonistic to one another. Indeed I have often been able to observe that my Negrito carriers, when meeting members of their race formerly entirely unknown to them, stopped to chat with them and almost immediately behaved as if they had been acquaintances of old standing. As far as I know, all Negritos are usually friendly to one another, although the members of one and the same group have certain relations with each other which they have not with the members of another group, for instance, attendance at prayer ceremonies, frequent visits, very intimate cordiality, and so on.

The fact that some Negritos refer to others as "bad people" goes only to prove once more the truth of the old adage, "unknown is unbeloved", as these same Negritos, when meeting one another, were never long in making friends; for instance, *Páлина*, who had called *Basí-* and his companions "bad people", was directly on good terms with *Bilibína*, who belonged to *Basí*'s group, when both accidentally met for the first time at the house of Mr. CLAVERIA.

Section 3: Religious Life.

1. Superstitions.

In my diary, under August 4, I referred to *Asinol* as a medicine man. I do not know for sure if this is a Negrito institution or not. He is the only Negrito of whose character as a medicine man I am positively sure; but there may have been others. Anyhow, as far as I know, by the means he used and by the way he used them, he is not to be distinguished from the typical pagan Malay of the same standing, whose aid is very often invoked by members of the Christian tribes, Ilóko and Kagayán. Even among these a few men of this type are generally encountered in every town, and their clients most of the time are legion.

While at *Gíba*- the concessionaire told me that he did not know of any superstitions, bad days, evil omens, taboos, &c., of the Negritos, although he was quite familiar with their daily life and with the common Negrito-Ibanág dialect.

Personally I did not meet with any superstitions or magical practices which should be either undoubtedly considered as such, or definitely described as originally Negrito. On the contrary, I had very often occasion to observe that ordinary Malay taboos and superstitions were unknown to the Negritos. A few instances will suffice.

At my first visit to the Amattalán Negritos, I purposely asked *Agúman* to buy one of the shoats in her possession; she simply answered me in the negative, without seeming to be startled in the least, while an Isnég would undoubtedly be horrified at such a proposal. Indeed to the latter it would mean certain death for the animal in question.

When meeting a snake on our way to *Gíba*-, the Negritos who accompanied me merely killed the reptile, and went their way without further comment, whereas a Malay, at least a pagan one, would certainly have plenty of explanations ready, if he did not simply stop and refuse to go farther, or go back whence he came.

My repeated sneezing elicited no comment on the part of the Negritos. Isnég and Kalínga, however, consider it as a bad omen under several circumstances.

The Negritos freely told me without the least hesitation, either their own names or those of their father-in-law or mother-in-law; they even gave me the names of their dead relatives before I ever inquired about them. The Isnég, however, never pronounce the names of their father-in-law and mother-in-law, nor those of their dead relatives; and, before the introduction into their district of a regular government, and more especially of public schools, it was considered very impolite to ask anyone his name: you had to address some other person in order to obtain the required information.

The Negritos of this district never change their names nor those of their children on account of sickness, whether short or protracted.

And now as to the question of dreams. As far as I know, dreams do not seem to have any weight with Negritos, while with the Malays they are

always of much significance. Only once did I hear a Negrito relate her dream; it was *Matéya*, at *Kabaritan*, in the morning after the prayer ceremony. All Negritos present, not excluding *Matéya* herself, found the dream very funny, the same as I did. There was no question of looking for a hidden meaning or of trying to explain the dream, and no further comments were made upon the occurrence.

On the contrary, one day while I was visiting Christian Ilóko at *Amattalán*, I heard a widow relate one of her dreams to her companions. She was sewing, all at once a child came to pull the needle out of her hands, then a man came down from the roof and disappeared through the floor, after that she became indwelt (Il. *nalugánan*²). Exclamations of wonder, and questions and guesses as to the meaning of the dream, followed one another in rapid succession. After a while the widow told them what she herself thought it all meant. The man was her husband, the child was one of her children who had died some time ago; when preparing the little corpse for burial, they had wrapped it up in an old dress instead of covering it with new clothes; this was the reason why the child of the dream had pulled the needle out of its mother's hands, it was angry because it had been slighted at the time of the burial.

The enumeration of all the cases of superstition among the Christian Ilóko that came to my notice, during my stay at *Allakápan*, would alone suffice to fill a considerable space.

But let us go over to a few Negrito practices that might come under the general appellation of superstitions.

At *Amattalán*, *Ârélio*, a small Negrito boy, deaf and dumb, wore his hair short, except for a few tresses that remained long and dangled over the nape of his neck. The Negritos told my catechist that they did not cut them off lest the boy got sick. *Parasíkkó*, at *Kamugáwan*, whose head was ornamented in the same way, gave me an identical explanation. Besides these, now and then I met with similar cases, but never was any comment on the occurrence forthcoming. The generality of the boys, however, either kept all their tresses intact or had them cut off completely.

At *Gíba-*, *Anád*, his wife, his children and his brother-in-law, wore each a strip of cloth tied around the neck. They told me that this was a sign of mourning, as *Anád's* mother-in-law had died three weeks earlier; it would make no difference whether they wore it or not, and there was no question of any superstition connected with that practice: of this they emphatically assured me. We shall see presently that the same Negritos freely stated the contrary

² The term *nalugánan* indicates a further development of the sickness called *nakabkabláawan*, which is a disease characterized by general debility, softening of the ears and clammy perspiration. *Nakabkabláawan* means literally "having been greeted". The sick person is supposed to have been caressed by the ghost of a dead relative. When the sick person is *nalugánan* he starts talking; the ghost is supposed to have entered the patient's body. The same term *nalugánan* is said of persons believed to be favored with the indwelling of a saint, or to be possessed by an evil spirit. *Nalugánan* is composed of the stem *lúgan*, "vehicle", the passive prefix *na* and the locative suffix *an*.

with reference to certain amulets worn by the children, so that there is no reason to believe that they told me a lie in this particular instance.

At *Alen* I saw a similar strip of cloth worn by several Negritos; they also explained it as a sign of mourning, but told me at the same time that they had to wear it lest they got unwell.

Wearing a black kerchief around the neck as a sign of mourning is universally practised by the Christian Ilóko, but I do not know whether they have any superstition connected with or not. Christian as a rule are very loath to acknowledge as much in the presence of a priest.

Also the Isnég, when they are mourning their dead, wear a strip of bark or of white cloth around the neck. Although I am not definitely sure that there is some superstition connected with it in the case of the latter, there can be little doubt about it though, as no practices similar to the above are universally kept by them without some religious or magical purpose. In this case it is even more than probable, when one remembers that the real distinctive sign of mourning among the Isnég is the wearing of one's ordinary clothes without the smallest ornament, even at the time of public festivals; an Isnég who mourns one of his relatives is not allowed to wear nice clothes or native jewelry for a certain period of time after the death of the relative in question.

A few amulets, always acknowledged by Negrito adults to be superstitious, were seen worn occasionally by children. It was told me at *Gíba* that these amulets were given all children to wear directly after their birth, but that they were cast away when the child grew older. A little later it was told me that *Maddaléna* wore them since she had been sick; and really no other child, except *Biána*, was wearing any of them. In these statements there was an evident contradiction, and besides, as a whole, the Negritos did not seem to have a clear idea about the use and usefulness of these trinkets. Now, each and all of them are simply amulets used by a good many Ilóko and known by all of them; if the Kagayán know them I am not positively sure. Consequently, everything considered, there is much probability that the Negritos took them over either from the Ilóko or possibly from the Kagayán.

There can most certainly not be the least doubt about the fact that one tribe must have received them from the other. Otherwise how could you explain that two people as different from one another as the Negritos and the Ilóko, use exactly the same objects and with the same purpose, notwithstanding that there is no connection between the object in question and the result to be obtained.

That the Negritos took them from the Ilóko and not vice versa is more than probable, as every Ilóko knows exactly what to use and why it should be used, while the greatest number of Negritos know nothing about these amulets, and those who know are, to say the least, very vague in the description of their use and purpose.

The following are the amulets in question:

- 1) A string of dry berries of the *bútaw* (shrub or tree).
- 2) A small stick, flat on one side, rounded at the other, and notched at

both sides near the upper end, where it is attached to a string. The wood is that of the *pakasá* (Spanish-Ilóko: *pálo cruz*), a kind of woody plant with stinking bark and flowers.

3) A small whitish horny tube, with thin walls, and about one inch long. It is found occasionally, though rarely, sticking to pebbles in rivers and brooks, and is called *korimán ta áran* (Neg.; Ib. *kurumán na áran*; Il. *kokó ti tibáan* (?); literally: "nail of a witch"). When a witch goes fishing with her hands, sometimes she loses one of her finger nails: this is the Ilóko explanation of its provenance.

Maddaléna, one of *Basí*'s daughters, wore a string around her neck, and dangling from this string two pieces of *pakasá* and three *bútaw* berries,

Biána, another daughter of *Basí*-, wore a string that passed through a *korimán ta áran*.

Migél, the son of *Parasíkko*, at *Kamugáwan*, and one of the children at *Alea*, wore, both of them, a string of *bútaw* berries.

2. God and the Soul.

It must be said in general, as I have been able to hint at on several occasions in my diary, that it is very hard to obtain clear and definite statements about the belief of the Negritos in the deity and in life after death. After having lived for some time among them one has the conviction that the generality of them do not care very much about life after death, and that their notion of God is very vague. Their isolation from one another and their almost solitary life go far to explain this vagueness and ignorance, and the loss of their own language must also have contributed a great deal to make them forget the meaning of the few religious practices that remain undoubtedly their own.

Nevertheless I am convinced that all of them without exception believe in God and in life after death. Nobody who has lived with them, who has heard them talk, and who understands something of their daily life and practices, could reasonably doubt it.

The life of the average Malay, not excluding even the generality of Christians, is replete with superstitions and vain beliefs; he sees spirits everywhere, and spirits are at the root of every occurrence, which he can possibly explain supernaturally. Indeed he is usually inclined to explain any happening more or less extraordinary, not by the obvious and quite natural, but by the supernatural and by the intervention of occult forces, even though to do this he has to let his imagination travel a long distance and along very tortuous paths, whereas a simple natural explanation would be most easy and to the point.

Consequently it is almost impossible to rely on any statements made by Malays with reference to the religious beliefs and practices of the Negritos. They put everything down to animism and perpetually try to convince everybody, and even the Negritos themselves, that this is the case. No wonder that our Pygmies have been most potently influenced by them. That this influence can be most easily recognized, even at first hearing, will be seen presently.

It is also my humble opinion that the genuine Christian religion has wrought very few changes in the beliefs of the Negritos. Except for the nomenclature (they have taken over the Ibanág language as a whole, and consequently also a good many terms referring to Christian beliefs and practices; rather the contrary would be astonishing), they know nothing about Christianity, as I have been able to observe repeatedly and with almost every individual, not excluding those that were most in touch with the Christians, for instance *Siríko*, who had been baptized, had a homestead, and wanted to be considered as a Christian, while he had not even the most rudimentary notion of any of the fundamental tenets of Christianity.

Everything considered I think it is a patent fact that what has influenced the Negrito, is not the Christianity of the Ilóko or Kagayán, but the animism of the Malay, be it genuine as with the Isnég, or a remnant of a former belief now cast away or hidden more or less completely and changed into a mass of superstitions, as with the Ilóko and Kagayán.

Now and then I was able to find a man who could or would give me a few glimpses of what I think is genuine Negrito belief. And the more I knew, the easier it became to obtain additions and corroborations. I hope to be able to enter deeper and deeper into this Negrito mystery as time goes on, but this will not be done without much difficulty and almost angelic patience. Anyhow it will take time.

Here is what I have arrived at during my stay at *Allakápan*. I shall first relate every instance in the order of its occurrence, and give the necessary explanations whenever required. After that I shall draw a few conclusions bearing on the beliefs of the Negritos of this district.

AUGUST 3: At *Arnáni*: I asked old *Mária* where people went after death. She answered me that sick people, when they did not get well, died.

After I had told her that I knew the Nágan Negritos, and that they offered meat after a successful hunt, *Mária* stated that this was an *anító* (Il.), "superstition", of the Nágan Negritos, but that there they did not do it.

This statement, which was evidently untrue (cf. below, August 11), was made probably through fear of ridicule on the part of the Ilóko who was with me at the time, and who generally interfered by referring all Negrito religious practices to worship of the spirits.

AUGUST 4: At *Allakápan*: *Asínol*, who had come with me from *Amattalán*, told me, at the time I was alone with him, that the Negritos practise the offering of first fruits: a small piece of meat is stuck on a piece of *babbán* (*Donax cannaeformis*. Rolfe), and the latter again is stuck somewhere in the ground not far from the place where the hunters take their meal. *Asínol* called this piece of meat *bagí na dabbún* (Ib. *baballé nad davvún*; Il. *bagí ti dagá*), "share of the earth", and a little later *sidá na makadabbún* (Ib. *ikán nam makadavvún*; Il. *sidá ti akindagá*), "viand of the owner of the earth".

After that *Asínol* gave me several variants of the prayer recited at the offering (cf. Prayers 1, 2, 3, 4, 5).

The following additional information was obtained from the same person:

The one to whom the offering is made is "he who gives us our livelihood" (Il. *ti mantéd ití pagbiágmi*; *mi* excludes the person addressed, thus "our livelihood" means "the livelihood of the Negritos"; if *Asinol* had said *pagbiágtayo*, it would have meant "the livelihood of man", as *tayo* includes the person addressed).

"He resides above" (Il. *addá idiáy náto*).

Asinol had not yet seen Him (Il. *diák pay nakita*, "I did not yet see Him").

After death "the soul walks over the earth" (Il. *agpasiár ti kararuá ití dagá*, literally: "walks the soul on the earth").

AUGUST 8: At *Márko*: *Bagiáw* knew nothing of what might have happened long ago.

"All men die, whether good or bad."

Bagiáw described the offering of first fruits in the following way; a small piece of meat is roasted and placed somewhere on the ground not far from where the hunters take their meal. "If we did not do it, we should never again catch anything."

I: "You place that piece of meat on the ground after you have finished eating, don't you?" At this juncture all Negritos present burst out laughing.

Bagiáw: "No, no; we put down the meat first and eat afterwards."

AUGUST 11: At *Arnáni*: The women gave me the text of the prayer recited at the offering of first fruits (cf. Prayer 6).

"When somebody dies, we believe the ghosts, the *annáne* (Ib. *annáni*; Il. *al-aliá*), forbid him to get food from the forest."

"When the breast aches, many faces are seen; we think they are souls, *kararuá* (Il.)."

"When somebody gets sick, we pray so that *ni apó kararuá* (Il.; literally: 'my lord the soul', 'Mr. Soul'; strictly singular) have mercy on us."

"We are not afraid to enter the forest because the ghosts do not do us any harm provided we do not touch them."

"We shall never again see a dead person, even after our own death."

"A ghost does not die."

Simiána told me that, after death, the good went to *Santa Maria*; she did not know where the bad went. "Perhaps they enter the earth."

These are a few excerpts from our conversation, and really the only important statements made by these Negritos.

It may be seen that most of these excerpts refer to spirits, in the plural. The reason is that most all of these statements coincide with similar beliefs and statements of the Malays, and that I gave them in extenso on purpose, as they touch on subjects of which I never heard any mention made by other Negritos.

Nevertheless, during the whole course of the conversation, the terms referring to the spirits were almost always used in the singular, in contradistinction to the custom of the Malays, who never refer to the spirit (singular).

Although mention of the *annáne* or *kararuá*, in the singular, recurred all the time, I quote it only once (*ni apó kararuá*) for brevity's sake. Cf. also

the text of the prayer given me by these Negritos; it refers to a single person *ariámmu*, not *ariánnu*).

The reference to *Santa Maria* (cf. also *Alirí*-song 40) is too obviously borrowed to need any comment. However, when placed in juxtaposition with the other statements made by these Negritos, it shows that their knowledge of Christianity is very imperfect, while the influence of Malay animism has been much more thorough and efficient.

August 13: At *Kabarítan*: *Apúlug* gave me the text of the prayer recited at the offering of first fruits (cf. Prayer 7).

Here the Negritos told me that they offered the meat to the *dēmónios* (Sp., "demons"), "the spirits", as they are "those who live in the forest".

Note that the text of the prayer shows that the meat is offered to a single person (*nikáw*, "to you", 2nd person singular).

Later in the afternoon, *Apúlug* again told me that the meat was offered to the *al-aliá* (Il.), the *annáne* (Neg.; Ib. *annáni*), "the ghosts", who were *dákes* (Il.), "bad".

This is what he had to tell me about life after death:

"The *maráke* (Ib., 'bad') go to the mountain *Kilán*. — It takes them one month and a half to get there. — This mountain is situated toward the west. — That is their town, they live and eat there. — 'But you', addressing myself, 'know more about that place than I do, as you have been there'. — *Ni apó Diós* (Il., 'the Lord God', the common Ilóko expression) does not receive them."

"The *napiá* (Ib., 'good') are received above." At this juncture *Apúlug* pointed upward with his hand. "*Ni apó Diós* receives them."

"The bad come from *Kilán* to play tricks in the forest. Not so the good, they remain above."

Later on *Apúlug* told me that the Negritos pray, *agpakaási* (Il., "ask for mercy"), when it thunders.

It should be noted here that *Kilán* is the name of the place in Ilókos where Rev. G. AGLIPAY lives or is supposed to live. The latter is the founder of the schismatical church, a minister of which formerly baptized most of the Negritos of the district of *Allakápan*. Rev. G. AGLIPAY is supposed to have died several times and always to have come back to life; these and other stories of extraordinary happenings are very often related and as often believed by members of his church. All this explains why *Apúlug*, who knew no difference between the minister who baptized his people (they all wear cassocks) and myself, thought that I knew everything about *Kilán*; he must have heard the name either from the minister in question or from the schismatics who formerly abounded here.

August 17: At *Gíba*:- The concessionaire, who had been present at the offering of first fruits as practised by the Negritos, told me that the latter picked out a piece of the heart, one of the liver, and one of the skin, and stuck them on a piece of *daromaká* (the *babbán* of the Negritos); after that they made a notch in a tree, at which place they then stuck the *daromaká*,

without roasting the meat. He said that the Negritos of *Gíba-* did not practise it any more (was this true or said merely to flatter them? Not practising the offering of first fruits would mean that old practices had been abandoned and that actually the Negritos knew better than to believe in such superstitions and had taken over a higher degree of civilization). He also gave me the text of the prayer recited at the time (cf. Prayer 8).

Information gathered from *Basí-*:

"This meat is offered to *Bayagáw*, who is the owner of everything (Il. *ti akinkuá ti ámin*)."

"Negritos know of no other (spirit)."

"After death, the *naimbág* (Il., 'good') go to the *otón* (Ib.; Il. *náto*; 'above'); there *magayáya-irá* (Ib.; Il. *agay-ayátda*; 'they are glad', or 'they are happy'). *Bayagáw* resides there."

Then a discussion took place between *Basí-* and the concessionaire. The latter had just related that *Bagiáw*'s father, *Ituná-*, who is dead by this time, had told him that, when the arrow shot by a Negrito at a wild boar did not hit its aim, it was *Bayagáw* who shielded the animal. "Thus", he said, "*Bayagáw* resides here on earth, not above." At once *Basí-*, violently contradicted the concessionaire, saying that *Bayagáw* certainly resided above.

A little later *Basí-* stated that, when no fish was seen by Negrito fishers, the reason was that *Bayagáw* hid them from view.

Further statements of *Basí-*:

"After death, the *dákes* (Il., 'bad') cannot move, *saánda a makaális* (Il., 'they cannot move'); they remain here on earth, *agbátida toy* (Il.) *dabbún* (Ib. *davvún*, Il. *dagá*); they resign themselves, *magattámda* (Ib.; Il. *agánusda*). The latter term always refers to resigning oneself to something one does not like, to something one would like to get rid of.

In the evening, while a torrential rain was pouring down, I heard *Abanón*, who was lying very near my own resting place and under the same roof, mumbling a song. The tune was rather harmonious.

AUGUST 18: At *Gíba-*: In the morning *Abanon* told me that he had been praying last evening. He called it *makimalló-* (Ib.; Il. *agpakaási*), "to ask for mercy". The text of this prayer, as given by *Abanón*, appears below (cf. Prayer 9).

He had been praying to *i Afótam* (Ib. *i afútam*; Il. *ti apótayo*), "our Lord", literally: "the Lord of us (including both the speaker and the person addressed; if the latter were to be excluded, the expression should be *i afúmi* [Ib.] or *ti apómi* [Il.])."

Our conversation:

I: "*Sinní* (Ib.; Il. *asino*), 'who'?"

Abanón: "*I afótam a maggiát ta dabbún* (Ib. *i afútam a maggiát tad davvún*; Il. *ti apótayo na agyán ití dagá*), 'our Lord who resides on earth'."

I: "*Sinní i náganna* (Ib.; Il. *asín ti náganna*), 'what is His name'?"

Abanón: "*Ariákko ammó* (Ib. *ariákku ammú*; Il. *diák ammó*), 'I do not know it'."

I: "*Addá ammóyo a sabáli nem ni Bayagáw* (II.), 'do you know any other besides *Bayagáw*?' "

Abanón: "*Awán* (Ib. and II.), 'nobody'."

I: „*Ni Bayagáw ti kinasáom wennó sabáli* (II.), 'did you talk to *Bayagáw* or to somebody else?' "

Abanón: "*Si Bayagáw láman* (Ib.; II. *ni Bayagáw láen*), '*Bayagáw* only'."

August 24: At *Alen*: *Tomás* told me that the good, after death, went to *Diós*, "God". "The bad are not received by Him." He did not know where they went.

He also gave me the text of two prayers, one sung as an evening prayer (cf. Prayer 10), and the other in time of peril, for instance when a typhoon is blowing (cf. Prayer 11). These prayers are not formulas strictly adhered to. Whenever I asked the Negritos to repeat one of them, they always gave me a different variant. They just pray from their heart, according to their necessities, and do it in words of their own choice.

I asked *Tomás* to whom he addressed these prayers. He answered me: "*I ajó a namaráto ta tóley* (Ib. *i ajú a namarátu tat tóley*; II. *ti apó a nanisáad ití táo*), 'the Lord who gave man his place'."

I then asked him if he had seen that person. All the Negritos who heard my question burst out laughing, and *Tomás* answered in the negative.

When I asked *Tomás* for the name of that person, he said: "*Diós*, 'God'." He did not know any *Bayagáw*.

September 4: At *Allakápan*: Mr. AGATEP, a constabulary soldier from *Kabúgaw*, told me that he had very often heard the Negritos talk about *Bayagáw*, while he was on patrol, but that he had paid no attention to it, as he did not know what they meant by that term.

CONCLUSIONS.

Preliminary Remark: *Basí-* and *Abanón* are wild Negritos, living in the forest. *Bagiáw* belongs to their group, but lives like a civilized one. The others are civilized Negritos, living among Malays.

1) Belief in God.

This is evident from the above, *passim*.

2) Belief in one God.

Many of the above statements of the Negritos imply the unity of God; for instance, when *Asínol* (August 4) calls Him "the owner of the earth", &c.

The following are direct proofs:

The statement of *Basí-* (August 17): "Negritos know of no other."

That of *Abanón* (August 18), who knew only one prayed to only one.

The text of the following prayers: 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11.

3) God is invisible.

The laughter of the Negritos at *Alen* (August 24), when I asked *Tomás* if he had seen God.

Asínol (August 4) and *Tomás* (August 24) said that they had not seen Him. They did not say, strictly speaking, that He could not be seen, although

I am firmly convinced that this was their idea. The general burst of laughter, however, that greeted my question at *Alen*, is a direct proof of what they thought about it: "To see Him is an impossibility, your question is a silly one, it is ridiculous."

4) God is everywhere.

This was never stated directly as it stands, but that this was the meaning of several of the statements of the Negritos is more than probable. If the reader himself should hear these statements when uttered by the Negritos, if he could listen to the whole conversation and see all the gestures, it would be evident to him as it is to me, that the Negritos take it for granted that God is everywhere.

Presence above: *Asínol* (August 4), *Apúlug* (August 13), *Basí-* (August 17), especially the latter's strong denial of the concessionaire's statement to the contrary.

Presence on earth: *Abanón* (August 18).

While *Basí-* assured against the concessionaire that God was present above, he seemed to agree with him on his presence on earth, by adducing a similar argument (the hiding of fish) as that (the shielding of wild boars) which the concessionaire had given as a proof of God's presence on earth. This would seem to prove that *Basí-* considered God as present both above and on earth. In this discussion between *Basí-* and the concessionaire, the latter regarded *Bayagáw* in the light of Malay animism as one out of many spirits who roam around on this earth, while the former knew Him only as the one spirit, residing above and ruling the universe.

Both God's omnipresence and His omniscience are implied in the practice of praying to Him, of "asking for mercy", as the Negritos call it: Il. *agpa-kaási*; Ib. *makimalló*.

5) God is the Owner of everything.

Direct statement: *Basí-* (August 17).

Statements implying this ownership: *Asínol* (August 4). Cf. also the text of the prayers, *passim*.

6) God is the Ruler of man.

Statements of *Abanón* (August 18), *i ajótam*, "our Lord"; of *Tomás* (August 24).

Cf. also the text of the prayers, *passim*.

7) Belief in the Providence of God.

Statements of:

Asínol (August 4): "He who gives us our livelihood";

Bagiáw (August 8): "If we did not do it, we should never again catch anything";

Ituná-, as related by the concessionaire (August 17): the hitting of a wild boar depends on *Bayagáw*'s permission;

Basí- (August 17): the same with reference to fish.

Cf. also the text of the prayers, *passim*.

8) God rewards the good.

Statements of *Simiána* (August 11), of *Apúlug* (August 13), of *Basí-* (August 17) with direct statement of their happiness, of *Tomás* (August 24).

9) God punishes the bad.

In general the statements about the fate of the bad were much less definite than those about the fate of the good.

Statements of *Apúlug* (August 13), of *Basí-* (August 17) with direct statement of their suffering ("they cannot move, they resign themselves to their lot", thus to some kind of suffering), of *Tomás* (August 24).

10) Survival of the soul after death.

Besides the statements referred to under 8 and 9:

Simiána (August 11), referring to the immortality of a ghost; *Asinol* (August 4); and passim.

11) Offering of first fruits.

Cf. the above, passim.

That the Negritos considered it as a real sacrifice of first fruits was made clear by the laughter of the Negritos at *Márko* (August 8) that greeted my question about the time of the offering, and by the answer of *Bagiáw*.

Influence of Malay Animism: I have already stated repeatedly that the Negrito statements referring to the existence or the worship of spirits are exact replicas of those made by Malays, except when the former talk about "one" spirit. Besides, whenever the Negritos make such statements (offering of first fruits to spirits, devils, &c.), they contradict themselves almost immediately when they give the text of the prayer, which always refers to a single being, never to a plurality of beings. Consequently it is evident that some tenets of Malay animism have been adopted by the Negritos from the neighboring tribes and clumsily added to their own traditional beliefs.

Influence of Christianity: This influence is exceedingly small. Nothing has been borrowed by the Negritos except that which strokes with their own beliefs: the name of God (*Diós*); an almost exact copy of a common Christian *Ibanág* expression, which, however, is not necessarily borrowed (*a namaráto ta tóley*, "who gave man his place"); the name *Santa Maria*, also found in love songs which are probably borrowed from the Christian *Kagayán*, connected with the place of the good after death; the mountain *Kilán* (probably heard from members of the schismatical Independent Filipino Church), as a place here on earth, away from God, where the bad are supposed to go after death.

Nothing about the Trinity, the Redemption, Baptism, the Mass, &c. No references to the names of the Three Divine Persons, to Jesus-Christ, to the Cross, to the terms "heaven" and "hell".

Strictly speaking, the only thing undoubtedly borrowed is the name *Diós* for God. The expression "who gave man his place" may be borrowed. The others (*Santa Maria* and *Kilán*) are used either with an adapted meaning (the place where *Santa Maria* is, for the place of the good after death) or with a meaning entirely different from the original one (*Kilán*, the supposed residence of the founder of the Aglipayan Church, for the place of the bad after death).

Concluding Remark: Both influences, Malay animism and Christianity, were only to be found with the so-called civilized Negritos, *Asínol*, *Simiána*, *Apúlug*, *Tomás*; nothing of the kind with the so-called wild Negritos, *Basí*- and his son *Abanón*, neither with *Bagiáw*, who belonged to the same group.

When speaking about God, the former called Him *Diós*, the latter (*Basí*-, and the late *Ituná*-, *Bagiáw*'s father) *Bayagáw*.

Prayers.

Prayer 1.

Negrito Text.

Ibátimi yâw kufé no malaká na itdákkami (a) ta pakkatoleyámmi.
Leaving of us here so that easy giving of you to us the livelihood of us.

Ibanag Text.

Ibattámmi yâw tapé nu malógon na itdákkami tap pakkatoleyámmi.

Iloko Text.

Ibátimi ditóy tapnó nalaká ti panantédmo kadakamí ti pagbiágmi.

Translation.

We leave this here so that you give us our livelihood without difficulty.

Note.

(a) *Itdákkami*, the abbreviated form of *itdánnakami*, means "you (singular) give us"; "you (plural) give us" would be rendered by *itdáddakami*.

Prayer 2.

Negrito Text.

Ibátimi yâw kufé no malógon i pagalalédmi ta dabbún.
Leaving of us here so that easy the finding of us on the earth.

Ibanag Text.

Ibattámmi yâw tapé nu malógon ip pagalaalédmi tad davnún.

Iloko Text.

Ibátimi ditóy tapnó nalaká ti panagbírukmi ití lúbon.

Translation.

We leave this here so that we find easily what we need in the world.

Prayer 3.

Negrito Text.

Ibattámmi yâw kufé no ariákkami (a) fugifugirán ta kanánmi.
Leaving of us here so that not of you to us being miserly with the food of us.

Ibanag Text.

Ibattámmi yâw tapé nu ariákkami fugifugirán tak kanámmi.

Iloko Text.

Ibátimi ditóy tapnó saánmo na im-imútan kadakamí ti kanénmi.

Translation.

We leave this here so that you be generous in giving us our food.

Note.

(a) *Ariákkami*, the abbreviated form of *ariánnakami*, means "you (singular) not to us"; "you (plural) not to us" would be rendered by *ariáddakami*.

Prayer 4.

Negrito Text.

Ibátimi yáw kufé nu itdákkami ta pakkatoleyámmi.

Leaving of us here so that giving of you to us the livelihood of us.

Ibanag Text.

Ibattámmi yâw tapé nu itdákkami tap pakkatoleyámmi.

Iloko Text.

Ibátimi ditóy tapnó ikkánnakami ti pagbiágmi.

Translation.

We leave this here so that you give us our livelihood.

Prayer 5.

Negrito Text.

Ibátimi yáw kufé nu malaká ta panyawátmo (a) ta pakkatoleyámmi.

Leaving of us here so that easy the giving of you the livelihood of us.

Ibanag Text.

Ibattámmi yâw tapé nu malógon ip pangyawá-mu (a) tap pakkatoleyámmi.

Iloko Text.

Ibátimi ditóy tapnó nalaká ti pananyawatmo iti pagbiágmi.

Translation.

We leave this here so that you give us our livelihood without difficulty.

Note.

(a) *Mo* (Ib. *mu*; Il. *mo*) is the second person singular of the possessive adjective; the second person plural is *nu* in Ibanag, *yo* in Iloko.

Prayer 6.

Negrito Text.

Ibadiéko eggá na pálad tafé nu malógon i alérami ta talún

Leaving of me there is luck so that easy the finding of us in the forest

tafé nu matóleykami tafé nu ariámmo ifugíd i alérami ta gagáney

so that live we so that not you be miserly with the finding of us the ordinary

katoleyán.

sustenance.

Ibanag Text.

Ibattánku i eggá na pálad tapé nu malógon i alérami tat tálun tapé nu matóleykami tapé nu ariámmu ifugíd i alérami tag gagáney katoleyán.

Iloko Text.

Ibátik ti addá a gásat tapnó nalaká ti pannakabírukmi ití bákir tapnó agbiágkami tapnó saánmo na imútan ti pannakabírukmi ití kadawián a pagbiág.

Translation.

I leave what I had the good luck to catch so that we find easily what we need in the forest, so that we live, so that you be generous in allowing us to find an ordinary sustenance.

Prayer 7.

Negrito Text.

Yawá-ko yâw nikáw (a) kafé no arámmo ifugíd i dumága
Offering of me this to you so that not of you being miserly about the meat

ta unág na talún.
inside the forest.

Ibanag Text.

Yawá-ku yâw nikáw (a) tapé nu ariámmu ifugíd id dumága ta unág nat talún.

Iloko Text.

Yáwatko daytáy kenká tapnó saánka a naímut maipapán ití dumára ití unég ti bákir.

Translation.

I offer this to you so that you be generous with the meat that is to be found in the forest.

(a) *Nikáw* (Il. *kenká*) is the oblique singular of the personal pronoun of the second person; the plural would be *nikamú* (Il. *kadakayó*).

Prayer 8.

Negrito Text.

Yâw baballém (a) tafé no ariámma- (b) fugirán no magalealéra-
This share of you so that not of you me being miserly when look for I

ta dumága na taronámmo.
the meat which taking care of of you.

Ibanag Text.

Yâw ib baballém (a) tapé nu ariámma- (b) fugirán nu magalalédatat dumága na taronámmu.

Iloko Text.

Daytáy ti bágim tapnó saándak na imútan no agbírukak ití dumára a bantáyam.

Translation.

Here is your share so that you be generous toward me when I look for the meat that is under your protection.

Notes.

(a) Contraction of *baballéy* and *mu*. Cf. Note of Prayer 5.

(b) A combination of the negative *arí*, the suffix *an* (*n* changed into *m* before *m*), the possessive of the second person singular *mu* (reduced to *m* when combined with *a-*),

and the personal pronoun of the first person singular *a-*. The form of the plural would be *ariádda-*, where the possessive of the second person plural *nu* is changed into *da* (reduced to *d* when combined with *a-*) in these combinations, and consequently the *n* of the suffix *an* is also changed into *d*. *Da* and *d* generally indicate the plural in the Philippine dialects, for instance, Ilóko, Ibanág, Kankanáy, Isnég, &c. Examples:

		Ilóko	Ibanág	Kankanáy	Isnég
Definite article	Sing.	<i>ti</i>	<i>i</i>	<i>san</i> (or: <i>nan</i>)	<i>ya</i>
	Plur.	<i>DAgitt</i>	<i>i</i>	<i>san</i> (or: <i>nan</i>)	<i>DAyá</i>
Personal article	Sing.	<i>ni</i> (or: <i>sí</i>)	<i>si</i>	<i>si</i>	<i>ni</i>
	Plur.	<i>DA</i>	<i>DA</i>	<i>DA</i>	<i>De</i>
Personal pronoun	Sing.	<i>isú</i>	<i>yáya</i>	<i>siá</i>	<i>agína</i>
	Plur.	<i>isúDA</i> (or: <i>iDÁ</i>)	<i>irá</i>	<i>DAiá</i>	<i>agiDA</i>
Demonstr. this, these	Sing.	<i>daytáy</i>	<i>yáw</i>	<i>náoy</i>	<i>iddi</i>
	Plur.	<i>DAgítáy</i>	<i>iráyáw</i>	<i>DAnáy</i>	<i>Diddi</i>
Combin. not of you me	Sing.	<i>saánnak</i>	<i>ariámma-</i>	(not existing)	<i>akkánna-</i>
	Plur.	<i>saánDak</i>	<i>ariáaDa-</i>	(not existing)	<i>akkánDa-</i>

Prayer 9.

Negrito Text.

Ikallú-ma- (a) tafé nu magimán ya (b) urán ta kurúg a póbrikami

Having pity of you on me so that stop the rain as really poor we

ta awát ta piá na baléymi.

as there is not a good house of us.

Ibanag Text.

Ikalló-ma- tapé nu magimán i urán ta kurúg a póbrikami ta awát tu piá nab baléymi.

Iloko Text.

Kaásiannak tapnó sumardén ti túdo ta napaypaysúkami a póbri ta awán ti nasayáat a baláymi.

Translation.

Have pity on me and make the rain stop because we are really poor and have no good house.

Notes.

(a) *M* for *mu*; cf. Note (b) of Prayer 8.

(b) The Isnég article.

Prayer 10.

Negrito Text.

Ay afú magiddákami kuniá ga la si gagawáyammi no kaggawátkami

Ah lord lie down we so again the state of us when come to the morning we

tafé nu makaalédkami ta pakkatoleyámmi ta baggími.

so that can find we the livelihood of us for the body of us.

Ibanag Text.

Ay afú magiddákami kunnéy ga las sig gawagawáyammi nu kaggawát-kami tapé nu makaalédkami tap pakkatoleyámmi tab baggími.

Iloko Text.

Ay apó agiddákami kastá komá met láen ti kasasáadmi no mabigatán-kami tapnó makabírukkami ití pagbiágmi ití bagími.

Translation.

Lord, we lie down, let our health be good to-morrow morning like it is now, so that we can find a livelihood for our body (a).

Note.

(a) In this prayer there is no explicit reference either to a single being or to a plurality of beings, although the term *afú*, as it is used here, would rarely refer to more than one person; if it really referred to a plurality of persons, the correct expression would be: *dakamú na afú*, "you lords".

Prayer 11.

Negrito Text.

Ay afú pabbalinánnakami (a) a sinóley no kaddagá-kami gan lan a
 Ah lord making remain of you us living if at once though

papateyán.
 be killed.

Ibanag Text.

Ay afú pabbalinánnakami (a) a sinóley nu kaddagá-kami ga lan a
papateyán.

Iloko Text.

Ay apó baybay-ánnakami a sibibiág (b) di la mamin-anó a napapátay-
kami ití napettát (c).

Translation.

Lord, spare our life, lest we be killed instantly.

Notes.

(a) From the prefix *pa*, the stem *balín*, the suffix *an*, the possessive of the second person singular *mu* (changed into *na* in these combinations), and the personal pronoun of the first person plural *kami*. The form of the plural would be *pabbalináddakami*, where the possessive of the second person plural *nu* is changed into *da*, and consequently the *n* of the suffix *an* is changed into *d*. Cf. also Note (b) of Prayer 8.

(b) Literally: *pagbalinénnakami a nabiág*, which, in Iloko, would mean "make us be living beings", and not, like in Ibanag, "let us remain living beings".

(c) Literally: *di la mamin-anó a napettátkami a mapapátay*.

3. Prayer Ceremonies.

Here follow in chronological order my experiences with prayer ceremonies.

August 7: *Siríko* came to see me and promised to hold a prayer ceremony in my honor some time in the near future. This proves that such ceremonies may be held at any time at the discretion of the Negritos.

August 11: At *Arnáni*: The Negritos told me that a prayer ceremony might take place even though only the inmates of the house were present. This would happen for instance when the house was very small. Men always sang the first verse of each strophe, women answered with the second verse. They were not allowed to give me the text at that time, as this could only be done in the evening at the time of a prayer ceremony; it would be "bad" for them to recite it at any other time. Nevertheless, I started reciting a few verses of the text I had formerly obtained at *Nágan*, and the Negritos were courteous

enough to give me a few scattered fragments; these can be found at the end of the section that treats about language.

August 13: *Asínol* came to invite me to go to *Kabarítan* to attend the prayer ceremony promised by *Siríko*. There must have been an equivocation however, as the *Kabarítan* Negritos were very much astonished to see me on that day; apparently they did not expect my visit at that time. Nevertheless, they decided to hold the promised prayer ceremony in the evening. This is another proof that these prayer ceremonies may be held at any time, even though there be no sickness, nuptials, or other circumstances that would seem to be especially appropriate for the holding of such ceremonies. Consequently Negrito prayer ceremonies are quite different from Malay pagan sacrifices; the later are held only for very definite reasons, and nobody would think to offer a sacrifice just to please a guest, except perhaps in the case of a large gathering of government officials who order the offering of the sacrifice and its concomitant rejoicing, at the same time furnishing the animals and other requisites. In general the pagan Malays resent the presence of a stranger at their ceremonies, and, at the beginning of my stay with the *Kankanáy*, it has happened more than once that I was told politely to continue my walk in the other direction; in many cases very few persons are allowed to be present, and the children are almost invariably driven away. A Negrito prayer ceremony seems to me to be simply an occasion for praying, which may be done at any time, and which should be done occasionally, at least in the eyes of our Pygmies, even without any special needs on their part.

At 8.30 p. m. two brass gongs were brought in and two persons, a man and a woman, almost immediately started beating them; they were very soon relieved by two others, both of the men. In the meanwhile, three of the men danced in succession, one at a time; twice alone, and once with a girl joining the man in the dance. After that one man and two girls danced simultaneously. While the dancing went on, one man and one woman beat the gongs; they were relieved later by two women, who in turn were succeeded by two men. At this juncture two women danced, one of them acting the part of a man. Dancing and beating of the gongs continued till 9.30 p. m., at which time the Negritos started singing. To make things clear:

Beating of the gongs by:	Dancing by:
1) A man and a woman	One man
Two men.	One man
	One man and one girl.
2) One man and one woman	One man and two girls
Two women	Indiscriminately
Two men.	Two women, one of them dancing like a man.
3) Indiscriminately.	Indiscriminately, mostly one man at a time.

The singing is called *dallú*-, which, in Ibanág, means "dancing and singing" (Il. *dallút*). The text of the prayer has been given previously (cf. Language).

The men started their part of the first strophe (first verse), one man intoning (tenor), the others answering in chorus (bass). The tune was the

same as the one I heard at *Nágan* and which has been described in my former report. None stood up. During the singing several men very often held one of their hands before their mouth; on such occasions, one of their arms remained in position across the chest, and the other arm was kept with the elbow resting on the first one. *E* sounds (*ye* for *i*) abounded, and so also *A* sounds (*wa* for *a*); the *ye* sounds were sung like this: *ye ye ye ye ye* ... (repeated several times in the same tone); the *a* sounds like this: *wa wa wa wa wa* ...

At the second strophe one woman stood up, followed very soon by two others and by several men, and all of them started walking in a circle usually with arms crossed over the breast. After a while another woman went through the circle beating the floor with one of her feet. One of the men once entered the circle acting in the same way. Girls ordinarily kept their arms hanging loose along the body; older women, however, crossed theirs over the breast. When the singing of the second strophe was finished, all sat down except one boy, who stayed until the third strophe was begun.

In general, the behavior of the partakers was less reverent than at *Nágan*. Laughing and chatting was sometimes indulged in, even by the persons in the circle.

Nobody moved at the beginning of the fourth strophe. Very soon, however, two men and one woman stood up, then another man again. One of the men once beat the floor with one of his feet in the middle of the circle. Later another man stood up; he started singing apart from the others, but after a while he joined the Negritos who walked in a circle and beat the floor with one of his feet; this was imitated almost immediately by two of the men, who acted as if they were talking to one another; at this juncture a woman joined them. One or two men held one of their hands before their mouth.

At 10.30 p. m. there was some more dancing, which looked like a kind of interlude; after that no more dancing was done during the night.

About half an hour later, the fifth strophe was sung; it was followed by the other strophes, but the active performers became gradually less and less numerous: little by little the greater number lay down and slept.

August 14: At 5.30 a. m. everything was over. The sleepers awoke one after another and a little more dancing went on, a kind of finale.

The Negritos at *Kabaritan* repeated almost textually the statement of those at *Arnáni*: this prayer may not be recited out of its proper setting; it would be "bad" if somebody would hear it.

Actually the Negritos sing the strophes pellmell, at least after the first one. Indeed at *Kabaritan* they very often asked one another if a given strophe (designating the same by one of its words) had been sung already, and if not, they started singing it. I am of the opinion though that this could not be done if the wording were intelligible, and that there should really be a definite succession of strophes, to which the Negritos must have adhered formerly, when they still spoke and understood this language. I believe that the entire series of strophes forms a distinct whole and that each of them is necessarily

connected with the preceding one, although not in the order in which they are actually recited. Having forgotten the meaning and relying only on memory, by little and little the Negritos have been obliged to keep merely to the recital of each strophe as correctly as possible. This was made easier by trying to remember more especially a certain word of each verse; but at the same time such a practice worked havoc with the correctness of the rest of the text and also with the order in which the strophes should be sung. Nevertheless, this became of minor importance when the language was not understood any more; but it was absolutely necessary not to forget that particular word of each verse, lest everything were forgotten in the course of time and prayer ceremonies could not be held any more in the future.

At *Kasikallán*, in the house of *Siríko*, another prayer ceremony was held in the evening, also in my honor.

August 15: Everything happened in the same way as on the previous occasion, except that at 2 a. m., when I awoke, everybody was asleep. *Apúlug* made a few protests, but nobody heeded him. They slept till 6 a. m.

The Negritos told me that only people related to one another came together to attend a prayer ceremony.

August 20: At *Giba*- it was told me by the Negritos that dancing might be done at that place, but not a prayer ceremony, because the houses were much too small. Dancing might be done anywhere inside or outside the house, while a prayer ceremony had to be done inside: therefore the partakers must be able to gather in a house big enough for the purpose. This proves that there is no necessary connection between dancing and singing at prayer ceremonies.

September 3: Again a prayer ceremony was held at the house of *Manuél*, at *Kabarítan*. I had been invited, but could not be present. Later on, while passing *Manuél's* house, I observed that it had been finished completely; this had probably been done on the occasion of the aforementioned gathering.

September 11: At *Napakayán*: The Negritos invited me to a prayer ceremony that would take place there next Saturday, September 17. It was impossible for me to attend it.

September 17: When the Negritos from *Arnáni* dropped in to see me at *Allakápan*, they were on their way to *Napakayán* to attend the prayer ceremony at that place.

Appendix A: A Short Trip to Futtul and Malunog.

November 3, 1927: While going down the *Apáyaw* river, in the evening, I met several Negrito families living close together on the right bank of the river in front of *Kapinátan*, where they were helping the Isnég with the rice harvest. There were probably six or seven huts: those of *Así-*, *Abittó*, *Bugayón*, &c. As soon as they heard of my arrival, they left their cooking and came out of their huts to greet me, so that in the twinkling of an eye I was surrounded by a large group of Pygmies, all of them laughing and talking at the same time; it seemed to be a real pleasure for them to meet an old friend. They were also very glad to make the acquaintance of another priest

like myself, Rev. Father F. BILLIET, who was with me at the time; whereas the latter has a very genial disposition and is beloved by all with whom he comes in contact, I was not surprised to see that they were very friendly to him and that they took him into their confidence on the spot. *Bugayón* informed me that his wife had died recently, and that one more child had been born to him before that sad event.

November 7: At *Malúnog*, I met *Taggá-* and *Yané*d living on the other side of the brook from the place where I met them formerly. *Tomá* was actually living at *Lubbán*, farther down the river.

In the evening the wife of Mr. LLAMEG, the Ilóko "teniente", related to me how her little daughter had been cured by *Allapá-*, my former Negrito guide, who was still living in the neighborhood, although not on the same spot as before.

It seems that the child had had several knots of hair on the head which it had been impossible to unravel; the tresses had always curled up and formed thick masses which had hurt her very much. It had not been possible to cut them out as the girl would have become sick. Once they had been found cut off and lying near the pillow on which her head was resting, and then she had been sick with a fever for a long time; this had happened very soon after their arrival at *Malúnog* from the lowlands, when all had got sick, but the child worse than the rest. As this had lasted for several years, the parents had finally decided to invoke the help of *Allapá-*, who had come accompanied by several other Negritos. He had started stroking the head of the little girl, who was asleep at the time, and almost immediately had entered into a kind of trance, shaking all over his body and looking like a dying man. This performance had been repeated several times, after which *Allapá-* had told them that they could now safely cut out the obnoxious tresses and that everything would be all right. The parents had immediately followed his instructions, and the child had been much relieved and had never been sick any more. On the advice of some neighboring Ilóko they had stowed the tresses away in one of their trunks, as it would not do to throw them away, they might be of use afterwards. Later on the same kind of hair appeared on the head of one of the children of *Allapá-*, and the latter had said that he it was who had transplanted the disease on his own child.

That is the story as related to me by the wife of the "teniente". Consequently there can be no doubt about the fact that *Allapá-* is a kind of medicine man; and this was corroborated again when it was told me later on that he also knew a kind of magic performance on a certain variety of palay (rice on the field).

At first sight it might look as if we had to do here with a genuine Negrito institution; but let us clearly distinguish between Ilóko superstitions, pagan Malay practices, and Negrito customs.

What is evidently Ilóko is the following:

1) "The tresses could not be unravelled." These were shown to me, and I am of the opinion that, if they had been combed thoroughly from the be-

ginning, they would never have formed such thick clusters of hair, and that even in this case it would have been possible to unravel them; the easiest way, however, of getting rid of them, would have been to cut them out. Now the child is the youngest of the family and petted in every way, and so there is much probability that the girl objected to have her hair combed and that the parents let her have her own way, as is quite common in the Philippines; the necessary result must have been a practical impossibility to unravel these particular tresses.

2) "They hurt the child." Of course, this is only natural, although my informant regarded it as due to the intervention of some spirit or another.

3) "Once they were found near the pillow on which the child's head was resting." This I cannot explain, as I was not told anything else. Perhaps the father, who does not seem to be as superstitiously inclined as the mother, took pity on the little girl and cut them out at night.

4) "Then the child got a fever and remained sick for a long time." It should be remembered that this happened only a short time after the arrival of the whole family in the province of *Apáyaw*, where everybody has to get an attack of malaria sooner or later; I do not believe anybody escapes such an ordeal. That this was simply a case of malaria is proved by the fact that the whole household got sick. That the child was worse than the rest is also very natural, as she was the youngest and consequently the least resistant. I do not believe that this had anything to do with the cutting of the hair, although our superstitious *Ilóko* connected both happenings in such a way as to consider them as cause and effect; the two events were simply succeeding one another without there being any connection between them.

5) "The child never got sick after the tresses had been cut out on the advice of *Allapá*." If this had been done earlier, before their arrival in the province, the child would have been much relieved long ago, without the least danger of getting sick on account of it, although she might have caught the fever at her first arrival in *Apáyaw*.

6) "The tresses must be kept for further use." This is entirely in line with other and similar *Ilóko* superstitions.

With reference to *Allapá*'s performance:

I have heard more than once that this was a common practice among the pagan Malays, and, during my residence of six years among the *Kankanáy*, it was told me very often that the old women were accustomed to act like that, especially when a child got sick. I was never able to be an eyewitness to the event, as the women in question invariably stopped the whole affair as soon as they knew that I was coming in their direction. But the description of these happenings coincided exactly with what Mrs. LLAMEG told me about *Allapá*'s behavior.

Moreover I have personally been present at a similar performance in an *Isnég* house, during a pagan sacrifice: everything went on in exactly the same way, and I was almost convinced that the principal actress in the little drama was under some mysterious influence, as three or four of the women

present were barely able to keep her from falling down; she seemed to be invested with more than ordinary strength. But when my catechist asked her privately afterwards about her feelings during the kind of trance through which she had been passing, she told him that she had felt nothing out of the ordinary, and she intimated that she had merely been pretending to be possessed by a spirit. And indeed, all persons present, and there were about fifty of them, acted just as if nothing at all was happening, although there was a great bustle among the group of women who tried to control the girl supposed to be obsessed.

That the child of *Allapá*- got such curly masses of hair is easily understood as it is a Negrito child born from Negrito parents, and all of them have naturally kinky hair. I have seen the same kinds of tresses on more than one Negrito head.

Consequently I do not believe that there is anything originally Negrito in the whole affair, with the exception of course of the curly tresses appearing quite naturally on the head of *Allapá*'s child. This conclusion is corroborated by the fact that *Allapá*- is supposed to know magical practices with reference to palay; these can certainly not be considered as originally Negrito as our Pygmies are not agriculturists and the little they know about rice crops has been taught them by the Malays.

The only difficulty lies in the fact that the Ilóko were convinced that the child would have become sick if the tresses had been cut out before *Allapá*'s intervention. In my last report, I have alluded to the superstition connected with these tresses of hair in the mind of a few Allakápan Negritos, who also believe that they would become sick if they ventured to cut them. Of the origin of this belief I was not certain at the time, and, as I had never heard of anything similar among any of the Malay tribes with whom I am personally acquainted, I was at first inclined to regard it as definitely Negrito, the more so that it had to do with tresses of kinky hair. By this time however, when one considers the manifold superstitions connected with the same in the minds of our Ilóko at *Malúnog*, who knew about them before their arrival in *Apáyaw*, as even then they dreaded cutting the hair on the head of their little girl, and who seemed to have studied the matter up to its minutest details, which is an almost universal practice with the Malays when there is question of some superstition, I deem it more than warranted to doubt about the Negrito origin of this belief. The only thing the Negritos knew was that they would become sick if the tresses in question were cut, while the Malays knew all details about the matter, even the usefulness of the tresses after they had been cut. Moreover the existence of such kinds of tresses on the head of a Malay being necessarily a comparatively rare occurrence, they may easily have led to some kind of superstition, which is after all only very natural with the Malays, who, whenever they observe something extraordinary, forcibly have to find some explanation to it and generally find it in something supernatural.

Another consideration obtrudes itself here: actually the generality of the Negritos (except those that have long been surrounded by civilization) never

cut their hair, and would they have had any means to do so before they came in contact with the Malays? Consequently would there have been any foundation for the superstition connected with the cutting off of knotty tresses?

November 11: When on my way from *Malúnog* to *Futtúl*, I had to pass near the house of *Taggá-*, and I intended to invite him to come with me; but it was told me by some Ilóko that this was impossible, as the Negrito in question was very sick. When I entered his abode and saw him stretched on the floor, he looked very bad indeed, but the reason was not far to seek: some neighboring Ilóko had given him more gin than he had ever been accustomed to, and he was simply drunk. He wanted to vomit all the time and was really in a pitiful state. His wife complained about the behavior of the Ilóko: "We are not used to these things, and they force our men to drink even though they persistently refuse to do so." This was the more easy to believe, as a few moments before I myself had been offered gin at a neighboring Ilóko house where most of the inmates were drunk; they had also forced my companions to partake of the liquor and to join them in their libations.

Appendix B: A Second Visit to Allakapan.

March 20, 1928: I went to see *Asínol* at *Amattalán*, but he was not at home, as he had gone to the forest to ensnare jungle fowls with the help of a cock used as a decoy. *Pálina*, his wife, was harvesting rice in the field of a neighboring Ilóko, together with *Ulíla* and some other Negritos.

In the interval between my two visits a few changes had taken place. *Asínol* was now living on top of the hill, near the place where *Polório's* dwelling had been standing formerly, and the latter was living at *Binobonán*, while *Ulíla*, who formerly lived at *Arnáni*, had come to *Amattalán* and built a hut not very far from that of *Asínol*, but on a bare hill. *Malahía* now lived at *Burót*. Both new houses, that of *Asínol*, and that of *Ulíla*, were less elaborate than those that had been abandoned, except that on the new ones there was a piece of walling here and there. *Asínol's* old house was now reduced to the roofing, and it served as a shelter for carabaos, whose owners had bought the shack.

In the evening I received a visit from *Siríko* and his wife.

March 21: *Asínol* and *Pálina* came to see me and gave me a chicken and a strip of ebony that was partially made into a walking stick. They told me that *Diánan*, the little daughter of *Malahía*, was now in excellent health and very fat; she was the little girl whom I had thought to be at the point of death at my first visit.

March 25: In the morning I received the visit of several Negrito men of the *Gíba-* and *Kamugáwan* group, whom I had never met before. They had heard about my presence at *Allakápan* and had come to see me. Most of them were temporarily living in places where they could help the Ilóko with the rice harvest. *Grásio*, one of them, seemed to be at odds with *Agapíto*, the father of his sdaughter-in-law married to his son *Tosé*.

At noon *Durisia* from *Kasikallán* and *Mária*, the wife of *Manuél* at *Kabarítan*, came to see me and brought me each one egg.

In the afternoon, *Parasíkko* came to visit me; he was accompanied by *Soríbia*, his wife, and *Migél*, his little son.

Information received from *Grásio* and his companions:

They all know *Bayagáw*, called by some *Banagáw*; they also know *Adán*.

When they make the offering of first fruits, they give them to the owner of the wild boars, *ti apó a saán a makíta* (Il.), "the lord who is not seen", or "the lord who cannot be seen" (both translations are correct).

I: "Is he alone or has he a companion?"

Grásio: "He is alone"

I: "Has he a wife?"

Grásio (laughing): "I do not know, he cannot be seen." The whole company seemed to find my question a very funny one; they all laughed or smiled.

I: "Is *Adán* like *Bayagáw*?"

Grásio: "No, *Adán* is a *tóley* (Ib.)."

Then they told me that after death the good went above, where it is good to live, and the bad into the earth, where it is bad to live; others said with reference to the bad: *maibellénda ití danúm* (Il.), "they are thrown away into the water."

Grásio: "*Bayagáw* is living above, and there the good go after death; there it is very nice." "*Bayagáw* does not die." "He exists since a very long time, we do not know since how long." If I had asked him directly if God was eternal, he would probably have answered: "yes", but to my humble opinion this would have been less a proof of his belief in the eternity of God than his two last statements. Of course he may have had no clear idea about eternity as we understand it, but he expressed in his own way what was very clear to him: that God would not die, and that He was alive long before any of the Negritos whom he (my informant) might have known.

I: "Then *Bayagáw* is not a *tóley*?" (Ib.)

Grásio: "Oh, yes, he is a *tóley*."

The same man told me that *Bayagáw* knows it when somebody catches meat in the forest, when somebody kills his neighbor, when somebody acts badly.

I purposely refrained from translating the Ibanág word *tóley*, because I believe that it stands for two different concepts, that of "man", and that of "person". Neither the Ibanág nor the Ilóko have a word for person; the latter is always translated *persona* (Sp.), whenever there is question of the Three Divine Persons. Man (Ib. *tóley*; Il. *táo*) is the only person that comes directly to our notice, and consequently when these people talk about other persons who are not men, they will apply to them the same epithet, the person par excellence, the person known and seen by everybody, *tóley*, *táo*. The Negritos talk Ibanág and consequently have no other means to render the concept of "person" than the use of the term *tóley*, "man".

And now as to the above statements of *Grásio*, which at first sight seem contradictory:

- 1) *Adán* is not like *Bayagáw*, *Adán* is a *tóley*;
- 2) *Bayagáw* is certainly a *tóley*.

In the first sentence, the term *tóley*, in the mind of the Negrito, means "man". *Adán* is not like *Bayagáw*: *Adán* is a *tóley*; *Bayagáw*, who never dies, who cannot be seen, &c., is not. *Bayagáw* and *Adán* cannot be compared to one another: *Adán* is a *tóley* like all of us, *Bayagáw* is somebody quite different from us.

In the second sentence, the term *tóley*, in the mind of the Negrito, means "person". My informant had just been explaining several attributes of *Bayagáw*, which were certainly not human attributes (he does not die, &c.), when here comes my question putting in doubt the existence of *Bayagáw* as a *tóley*. What was the reaction in the mind of the Negrito? I believe he must have thought that, after his several strange statements (statements that did not stroke with ordinary human experience, and consequently must have looked strange to any uninformed person), he had made the impression upon me that *Bayagáw* was something very vague, something that had no existence except in the mind of a Negrito, something without any real personal existence. Consequently to dispel this supposed notion of mine, he directly and flatly contradicted my statement, strongly affirming that *Bayagáw* was a *tóley*, a being with a real existence like man, a person.

This explanation is not only necessary to do away with the apparent contradiction (the same term being used necessarily, on account of the lack of another term in the same language, to express two different concepts) involved in both *Grásio*'s statements, a contradiction which cannot be anything but apparent when one considers, first the short interval that elapsed between both statements, and second the lucid descriptions of my informant, but it is also entirely plausible. And so I am convinced that here we have a very striking proof of the belief of the Negritos in the personality of *Bayagáw*, in a personal God.

He is not a *tóley* like *Adán*, and he is certainly a *tóley*. He is not a man like all of us; he is a person like all of us.

Information received from *Parasíkko*:

"We have not known our remote ancestors personally, we know nothing about them."

"The poison we use on our arrows is very strong. When a deer is hit by a poisoned arrow, it will not run as far as the schoolhouse (about fifty yards) before it drops down dead." "The poison follows the blood until it gets at the life of the wounded animal."

This explanation of death by poison shows that some of our Pygmies have certain ideas about physiology (circulation of the blood and so on) that are not quite erroneous.

March 26: I left *Allakápan* and went straight to *Rípan*, which I reached after four days. I generally travelled through the forest, and was guided most

of the time by Negritos, but I had no time to loiter on the way and to gather much information among the different Negritos I met on the way, about a hundred of them. However, I did not observe anything that could invalidate any of my former statements.

At *Alagiá* I saw a Negrito girl of about 10 years who wore a string around the neck from which dangled an ordinary ring. The Negritos told me that this meant that the girl was betrothed. Later on at *Mási*, I met a Christian *Itáwes* (Malay) girl with the same kind of ornament worn in the same way, and the same explanation was vouchsafed me by the Christians.

One day we met a large green venomous snake in the forest; we had barely walked a few yards when one of my Negrito guides showed me a small plant, the bark of which he assured me would cure a person bitten by such a snake, provided it were crushed and applied to the wound within a short time after the infliction of the latter. The Negrito called the plant *balanisia*, and said that it would grow up into a comparatively large shrub; but the specimen I saw was much too small to allow me to identify it satisfactorily.

During this trip I was able to observe a gradual transition between the appearance of the Isnég-Negritos and that of the Kalínga-Negritos. At *Allakápan*, pure Isnég-Negritos; farther south, more and more pierced ear lobes among the men; at *Malawég*, *Kalínga* earrings and *G* string worn in the *Kalínga* way, &c.

One thing that struck me was that my Pygmy guides seemed always to be on the best of terms with the Negritos we encountered; they often went out of their way to visit them, and they invariably talked and laughed with them. They behaved in exactly the same way as we do when we meet a fellow citizen in a strange land: under such circumstances, a person formerly unknown at once becomes an acquaintance, and an acquaintance is a friend.



Beitrag zur Kenntnis der Sprachen und Dialekte von Seran.

Von Dr. ODO D. TAUERN †, Freiburg i. B.

(Fortsetzung.)

Dialekt von Seleman.

Der Dialekt von Seleman, Sawai Bessi, Passanea und einem Teil von Wahai ist die Sprache, die von der Küstenbevölkerung auf dem ganzen Strich von Wahai bis zur Bucht von Seleman gesprochen wird, wo dieser Dialekt von der Sou Iha abgelöst wird.

Diese beiden Sprachen sind außerordentlich stark verschieden voneinander. Während die Sou Iha große Anklänge an die Alfuren-Sprache ihres Hinterlandes hat, weicht die Seleman-Sprache sehr von dem Wahinama-Dialekt und dem von Uhe-Kahlakim ab, besonders was den Wortschatz anlangt. Grammatikalisch findet sich naturgemäß größere Verwandtschaft.

Besonders auffällig ist in diesem Dialekt die übergroße Anzahl malayischer Fremdworte. Sie sind als solche im Wörterverzeichnis gekennzeichnet.

Lautlehre.

Die K o n s o n a n t e n sind *h, k, l, m, n, p, r, s, t, w*. Das *s* ist, wie in den anderen Dialekten auch, immer scharf. Im Gegensatz zu den meisten seranesischen Dialekten fehlt der Buchstabe *f* völlig, während das *g, d* und *b* sich nur in Fremdworten findet.

p trifft man in vielen Worten, die in den anderen Dialekten meist ein *b* enthalten.

Beispiele: *palu* aufwachen (Wah.: *banu*), *pulun* töten, ausblasen (Wah. etc.: *bunu*), *supu* bekommen (Wah.: *subu*) u. a. m.

Auch *h* findet sich an Stelle von *b (p)*, so in den Worten:

Hulaan Gold (Wem.: *pulawane*), *hulane* Monat (Mal.: *bulan*), *hukun* etwas knoten (Mal.: *buku*), *uhin* Batate (Mal.: *ubi*).

Das *l* findet sich häufig an Stelle von *n*:

Palu aufwachen (Wah.: *banu*), *pulun* töten (Wah.: *bunu*), *ula tun* (Wah.: *huna*), *malusia* Mensch (Wah.: *manusia*), *lulu* indischer Feigenbaum (Wem.: *nunu*), *lessi-n* sein Zahn (Wah.: *nessi-n*), *loo* brüten (Wah.: *no*), *luman* Haus (Wah.: *numa*), *lusa* Insel (Wah.: *nusa*).

Die V o k a l e sind *a, e, i, o, u*. Das *e* ist immer offen und kurz, wenn es nicht besonders durch einen Strich darüber gekennzeichnet ist. Es wird dann wie *ä* gesprochen, z. B. *ēta* Eisen, sprich *āta*.

An D i p h t h o n g e n kommen *au* und *ai* vor. An den Stellen, an denen Vokale in dieser Kombination getrennt zu sprechen sind, habe ich sie im Wortverzeichnis besonders gekennzeichnet.

Die Betonung erfolgt mit wenigen Ausnahmen auf der vorletzten Silbe, wobei die Diphthonge als zweisilbig angesehen werden. Die Endungen *re* und *ri* bei den Suffix-Neutren haben keinen Einfluß auf die Betonung und man sagt daher: *níma-re* und *léssi-re*.

Substantiva.

Numerus. Nominalsuffixe, wie im Wahinama-Dialekt, sind nicht bekannt, ebensowenig eine besondere Pluralform, außer bei den Suffix-Neutren.

Teilworte. Wie in den meisten Dialekten Serans finden sich nämlich Gruppen von Substantiven, die im Gegensatz zu den anderen die Possessivpronomina im Singular nicht präfigieren, sondern suffigieren. Sie drücken unveräußerliche Teile eines Ganzen oder verwandtschaftliche Beziehungen aus.

Auch die Zählworte gehören zu dieser Gruppe. Es finden sich allerdings deutliche Anzeichen dafür, daß diese grammatikalische Eigentümlichkeit im Verschwinden begriffen ist. Denn meist wird außer dem Poss.-Suffix auch noch das Präfix benützt und obendrein in der 1. und 2. Pers. Sing. statt des richtigen Suffixes *-u* und *-m* häufig das Suffix der 3. Pers. Sing., *-n*, angehängt. Man sagt daher sowohl *áu-tiola-u* mein Hals, als auch *áu-tiola-n*.

Das gleiche findet sich ganz besonders bei den Verwandtschaftsausdrücken, die mir fast immer in Verbindung mit dem Poss.-Suffix 3. Pers. Sing. genannt wurden. Z. B. *hu-aatua-n pina-n* meine Gattin, ebenso *atua-n* älterer Bruder, *ani-n* jüngerer Bruder, *upu-n* Onkel, *ama-n* Vater, *ina-n* Mutter.

Die Teilworte (Suffix-Nomina) sind im Wortverzeichnis mit SN. bezeichnet worden.

Die Poss.-Suffixe, ohne die sie nie auftreten, sind im Singular folgende:

1. Pers. *-u*, 2. Pers. *-m*, 3. Pers. *-n*.

Gelegentlich scheint auch die Endung *-ni* statt *-n* vorzukommen, wie *mata-ni* sein Auge.

Im Plural¹ werden die Possessivpräfixe angewendet und ein besonderes Hilfsplural gebildet durch Anhängen von *-re*, in Verbindungen gewöhnlich *-ri* einer enklitischen Silbe, die keinen Einfluß auf die Betonung des damit verbundenen Wortes ausübt.

Beispiele: *tinina-re* Ohren, *mat-ri tolu-n* Tränen, *usu-re* Backen, *lesi-ri uni-n* Zahnfleisch; gelegentlich findet sich auch die verkürzte Endung *-r*, so sagt man *muni-r* Rücken, *nima-r* Hände (*nima-re haq-n* Arme).

Die beiden Worte *lusan* Insel und *luman* Haus, die in anderen Dialekten kein *n* am Ende haben, scheinen auch zu den Suffix-Neutren zu gehören. Dafür spricht wenigstens der Umstand, daß ein Haus *luma-essa* heißt.

Zum Zählen von Sachen und Menschen werden Worte zu Hilfe genommen, die einen besonderen Gattungsbegriff ausdrücken, wie Stück, Stamm, Haufen usw.

¹ Siehe auch die Dialekte von Wahinama und Uhe-Kahlakim, ebenso STRESEMANN, Paulohi-Sprache, § 76.

Zu dieser Gruppe gehören *ruru-n* Stück, *nahu-n* Teil, *ussi-n* Stück, bei runden Sachen (Mal.: *sa-bidji*). Beisp.: *mata-n ussi-n* ein Auge.

Besondere Formen für die verschiedenen Geschlechter finden sich nicht.

Deklination. Die Kasus werden nicht durch verschiedene Wortformen oder Endungen ausgedrückt, sondern entweder durch die Stellung oder durch Anwendung von Präpositionen.

Der Genitiv, der durch seine Stellung direkt vor dem Bezugswort kenntlich ist, wird meistens noch durch Anwendung der Possessivpronomina besonders hervorgehoben:

Mata-n puti das Weiße seines Auges, *ola mata-n* Auge der Treppe, Tür, *luma-n ohu-n* Raum unter dem Hause.

Adjektiva.

Umgekehrt wie im Wahinama-Dialekt scheinen echte Adjektiva ebenso wenig häufig zu sein wie im Malayischen, wo die Adjektive im Grunde genommen qualitative Verben sind.

Besondere adjektivische Endungen, die häufig wiederkehren und aus denen man einen bestimmten Schluß auf die Bedeutung der Worte ziehen könnte, finden sich nicht, während anderseits viele qualitative Verben ausdrücklich durch Vorsetzen des Pron.-Präfixes 3. Pers. Sing. Neutr. *ni-* als solche gekennzeichnet wurden, so *ni-rehet* eng sein, *ni-oro* böse sein u. ä.

Folgende Worte scheinen wenigstens echte Adjektiva zu sein: *sou-souta* alle, *munisale* klar (*munisa* klar sein), *minane* gehackt, *moumoua* stumm, *mulele* süß, *mumataa* unreif (*mumaa* verlegen), *kahate* wild und einige andere.

In ihrer Stellung unterscheiden sie sich auch nicht von den qualitativen Verben, da sie direkt hinter ihrem Hauptwort stehen, und bei dem üblichen Fehlen von Konjunktionen kann der Satz *ama-n olati (ia-) éu* sowohl bedeuten der alte Vater geht, als auch der Vater ist alt und geht.

Pronomina.

Personalia. Die Personalpronomina treten in fast gleichlautender Form selbständig, als Präfixe und als Suffixe auf.

	Selbst. und Präfix	Suffix
1. Pers. Sing.	<i>áu</i>	<i>-áu</i>
2. Pers. Sing.	<i>au, u-</i> (nur Präfix)	<i>-u</i>
3. Pers. Sing.	<i>ia</i>	<i>-ia, -i</i>
3. Pers. Sing. Neutr.	<i>ni-</i> (nur Präfix)	<i>-n, -ni</i>
1. Pers. Plur. inkl.	<i>ita</i>	<i>-ita</i>
1. Pers. Plur. exkl.	<i>ami</i>	<i>-ami</i>
2. Pers. Plur.	<i>omi</i>	<i>-omi</i>
3. Pers. Plur.	<i>sio, i-</i> (nur Präfix)	<i>-i</i>
3. Pers. Plur. Neutr.	nicht festgestellt	

Über die Anwendung der Personalpronomina siehe das Verbum.

Possessiva. Die Possessivpronomina haben selbständige Formen, präfigierte und die bereits oben bei den Teilworten (Suffix-Nomina) erwähnten suffigierten Formen.

	Selbständig	Präfix	Suffix
1. Pers. Sing.	<i>áu wéin</i>	<i>au-, hu-</i>	<i>-u</i>
2. Pers. Sing.	<i>au muin</i>	<i>mu-</i>	<i>-m</i>
3. Pers. Sing.	<i>ia nein</i>	<i>iani-, ni-</i>	<i>-n, -ni</i>
3. Pers. Sing. Neutr.	<i>?</i>	<i>ni-</i>	<i>-n</i>
1. Pers. Plur. inkl.	<i>ita réin</i>	<i>re-</i>	—
1. Pers. Plur. exkl.	<i>ami méin</i>	<i>me-</i>	—
2. Pers. Plur.	<i>omi poin</i>	<i>po-</i>	—
3. Pers. Plur.	<i>sio roin</i>	<i>ro-</i>	—

Die selbständigen Formen stehen entweder allein oder in Verbindung mit einem Hauptwort und können verbale Bedeutung haben. Beisp.: *hu-luma-n* mein Haus, *áu wéin luma-n* (*luma-u*) mein Haus oder das Haus ist mein.

Der eine Bestandteil des selbständigen Poss.-Pronomens 3. Pers. Sing. *néin* wird als allgemeine Besitzpartikel auch an andere Worte als an das Pers.-Pronomen *ia* angehängt, in gleicher Weise wie im Malayischen die Besitzpartikel *punja*.

Demonstrativa. Andere Pronomina sind noch: dieser *-am*, angehängt (*sina-am* heute).

wer <i>seam</i>	wieviel <i>inasa</i> (angehängt)
was <i>sanam</i>	wie groß <i>apamainaa</i>
wir beide <i>ita lua</i>	

Das Reflexivpronomen ist *rua* mit dem Pers.-Suffix:

áu rua-u ich selbst, *ia rua-n essa* er allein, *husaliti rua-m* du lehnst dich an.

Ein Relativpronomen wurde nicht festgestellt, nur einige Formen lassen darauf schließen, daß es eine ähnliche Partikel gibt, wie *maka* im Wahinama-Dialekt, die aus Verben Substantiva oder Adjektiva macht (*maka-sewa* Sänger, einer der singt). So findet sich *ma-ninu* sauer entsprechend dem Wort *maka-nino* im Wahinama-Dialekt, *ma-riri* erkältet neben dem Worte *ririn* frieren. Ebenso findet sich *hunan ma-lepiti* abdämmen, machen was abdämmt neben *lepiti-n* etwas einzäunen.

Verba.

Die meisten Verba bestehen aus zwei- oder dreisilbigen Wortstämmen mit rein verbaler Bedeutung, daneben aber finden sich Verben mit dem flektierbaren Präfix *ha-*, das kausative Bedeutung hat wie *harolu* aufwecken, *halahain* aufwischen, *hasarati* ausbreiten, *hasasu* befehlen, *hakasalate* aufhängen, *hatalatan* berühren, *halamai* rufen, beten.

Unter den Verben sind folgende Hauptgruppen zu unterscheiden:

1. qualitative Verben,
2. intransitive Verben,
3. transitive Verben,
4. mediale Verben.

1. Die qualitativen Verben sind, wie bereits gesagt, im Verhältnis zu echten Adjektiven sehr zahlreich.

Beispiele: *blao* blau sein, *mukola* hart sein, *laat* klar sein, *solo* krank sein; *mula* leicht sein, *sara* durchsichtig sein, *maina* fett sein, *ni-rehet* es ist eng, *ni-hatia* es ist frei usw.

2. Intransitive Verben: *palu* aufwachen, *raa* bellen, *koha* kochen, *ulan* fliegen, *rihu* fliegen, *lae* kriechen usw.

Zu diesen Verben gehören eine ganze Reihe Körperfunktionen, die im Gegensatz zum Deutschen den Körperteil und nicht die Person zum Subjekt haben.

Beispiele: *lasi-n ni-pula* sein Blut fließt, er blutet, *mata-ri nii* spielen, *lali-m ni-pala* du erinnerst dich, *tiola-m solo* du bist heiser, *tia-u solo* ich bin hungrig.

3. Transitive Verben. Das direkte Objekt wird bei dieser Gruppe immer genannt; daher wird das neutrale Pronominalsuffix *-n* oder *-ni* angehängt, wenn das Objekt nicht in Form eines Substantivs oder Pronomen genannt ist.

Daher führen die meisten transitiven Verben ein *n* am Ende, das aber fast immer wegfällt, wenn ein bestimmtes Objekt genannt ist.

Beispiele: *laha* lecken (intrans.), aber *lahan* auflecken, *lolon* eintauchen, *sokun* fragen, *rotun* fein hacken, *puin* ausgießen, *kohin* bedecken, *lulun* rollen, *suman* riechen, *paan* spalten, *hatian* befreien (von *hatia* frei sein), aber *hase-i* jemanden fragen.

4. Mediale Verben werden unpersönlich konstruiert unter Anfügung des Pers.-Suffixes: z. B. *mala-u* ich gähne.

Konjugation. Die Konjugation erfolgt durch Vorsetzen der Personalpronomina, die aber meist wegfallen, wenn das Subjekt noch anderweitig genannt ist.

Bei den meisten Verben bleibt der Stamm unverändert, nur wenn sie mit *h* oder einem Vokal beginnen, werden für einzelne Personen Präfixe vorgesetzt, resp. das *h* mit denselben vertauscht. Es scheint sich dabei um verkümmerte Reste alter Personalpräfixe zu handeln.

Beispiele: *lesan* ziehen, *éu* gehen, *halamai* rufen.

1. Pers. Sing.	<i>du lesan</i>	<i>du walamai</i>	<i>du wéu</i>
2. Pers. Sing.	<i>au- (u-) lesan</i>	<i>au- (u-) halamai</i>	<i>au- (u-) eu</i>
3. Pers. Sing.	<i>ia- (ni-) lesan</i>	<i>ia- (ni-) halamai</i>	<i>ia- (ni-) eu</i>
1. Pers. Plur. inkl.	<i>ita lesan</i>	<i>ita jalamai</i>	<i>ita jeu</i>
1. Pers. Plur. exkl.	<i>ami lesan</i>	<i>ami jalamai</i>	<i>ami jeu</i>
2. Pers. Plur.	<i>omi lesan</i>	<i>omi jalamai</i>	<i>omi jeu</i>
3. Pers. Plur.	<i>sio- (i-) lesan</i>	<i>sio- (i-) lalamai</i>	<i>sio- (i-) leu</i>

Der Imperativ wird durch die 2. Pers. Sing. und Plur. ausgedrückt. Besondere Formen für Infinitiv und Partizipium sind nicht vorhanden.

Hilfsverben sind unbekannt.

Sein im Sinne von vorhanden sein heißt *anama*, nicht vorhanden sein *anama koa*, *koinée*, letzteres wohl in der Bedeutung alle sein (Mal.: *sudah habis*).

Tempus. Präsens und Präteritum unterscheiden sich nicht; dagegen werden zum Ausdruck der vollendeten und zukünftigen Handlungen besondere Partikeln zu Hilfe genommen.

Die Suffixe *-soulée* und *lée* (*lè*) drücken die vollendete Handlung aus. *u-lesan-lée* du hast gezogen; auch die Form *ée* scheint nach auslautendem *n* vorzukommen durch Assimilation des *l*: *kohinée* etwas bedeckt haben statt *kohin-lée*.

Zahlen.

Es gibt nur Kardinalzahlen.

1	<i>sale, -essa, -sa</i>	6	<i>lome</i>	20	<i>hutu lua</i>
2	<i>lua</i>	7	<i>itu</i>	100	<i>utun</i>
3	<i>tolu</i>	8	<i>alu</i>	200	<i>utunilua</i>
4	<i>hate</i>	9	<i>sia</i>	1000	<i>usati</i>
5	<i>nima</i>	10	<i>husa</i>	2000	<i>usatelua</i>

Die Einer werden mit den höheren Zahlbegriffen durch *ela* verbunden, die anderen Zahlen werden so aneinandergereiht:

11	<i>husa ela essa</i>	69	<i>hutulome ela sia</i>
113	<i>utun husa ela tolu</i>	6203	<i>usatelome utunilua ela tolu</i>

Die gezählten Gegenstände werden gewöhnlich mit Hilfe der bei den Suffix-Neutren angeführten Zählworte gezählt.

Einhalf heißt *haan: tuhi-sa haan 1½* Spanne. Iterativzahlen werden durch *lai* ausgedrückt: *lai essa* einmal, *lai tolu* dreimal.

Adverbia.

<i>áu ja</i>	<i>amanlale</i> drinnen
<i>koa</i> nein, nicht	<i>amaumun</i> draußen
<i>malee ja</i> nicht	<i>hoon laesame</i> sehr viel
<i>ataole</i> früher	<i>amalaloto, loto, oinoto</i> im Lande,
<i>holu</i> gerade	landeintrwärts
<i>io</i> jawohl	<i>alalau</i> am Meer, seewärts
<i>bukan</i> (Mal.) keineswegs	<i>arania</i> im Osten
<i>sabantara</i> (Mal.) jetzt sofort	<i>nahun</i> zu wenig
<i>tapam</i> so	<i>al'han</i> dorthin
<i>usina, usinaam</i> soeben	<i>usaán</i> hier
<i>potuess</i> gestern	<i>barangkali</i> (Mal.) vielleicht
<i>potuntolu</i> vor drei Tagen	<i>kirakira</i> fast, ungefähr
<i>uati, uataam</i> morgen	<i>separti</i> (Mal.) wie
<i>iamé</i> fertig, schon	<i>mamahela</i> langsam
<i>terlalulée (!)</i> zu sehr	<i>salamanja</i> (Mal.) immer
<i>lotahanirulu</i> von oben	<i>botun-inasa</i> wann?
	<i>maina asapa</i> wie groß?
<i>usupanán</i> woher	<i>lessi</i> mehr
<i>lian rotu</i> mittags	<i>lé mal!</i>
<i>alahetela</i> mitternachts	<i>aman</i> dort
<i>potuhinua</i> vorgestern, übermorgen	<i>minisa</i> sicher

sinaam, potusaam heute
potunpotun dann und wann
koassi noch nicht
lotoha oben
amuholane unten
amutomun im Walde
hoon oft
apanapan überall
amana im Westen

tapamlé nur
numa auch
mulani schnell
mumunisa zusammen
inasa (angehängt) wieviel?
asapa, asapaam wie, warum?
usupaán wohin?
purina morgens
alamanimi abends

Konjunktionen.

dan (Mal.) und
kalu (Mal.) wenn
atauwa (Mal.) oder
-te (angehängt) Fragepartikel

tetapi (Mal.) aber
sebab (Mal.) weil
uhulan um zu (du tust?)

Präpositionen.

matanale (nachgestellt) vor
lapa bis (örtlich)
mai von-weg
loi nach, seewärts
alahan nach, westlich
hainala hinein, herein
tau mit, an
talu nach (werfen nach)
tati zusammen mit
-hetela (angehängt) zwischen

ossi für
tutu bis (zeitlich)
loto nach, landeinwärts
alania nach, östlich
moto in
pulaa hinaus, heraus
ossia an
loi-lale drinnen in
lotoaha auf

Sprachproben.

Von dem Seleman-Dialekte wurden sehr viele Texte niedergeschrieben, aber fast nur Strophen alter Tanzlieder; diese teilen nun leider die Eigentümlichkeit der meisten Lieder primitiver Völker, daß sie selbst für die Eingebornen nur noch in sehr geringem Maße verständlich sind. Das kommt zum Teil daher, daß die Texte ganz oder teilweise in fremden Dialekten verfaßt sind, und daß viele Worte nachträglich von den Sängern soweit verkauderseltsamt wurden, daß sie zu Worten des eigenen Dialektes wurden, die aber in keiner Weise ihrem Sinne nach in die Texte paßten. Nur wenige Liederstrophen sind soweit klar, daß man sie glatt übersetzen konnte.

Der überwiegende Teil der Texte mußte wiedergegeben werden, ohne den Versuch einer Deutung zu machen.

Rätsel im Wahai-Dialekt.

1. *Reke Hulani, reke hulani.*

Sieht man hin, so läuft es weg! (Das Ohr.)

Reke sehen, *hulani* laufen.

2. *Reke boleh reke, soko paliti koa.*

Sehen kann man es, sehen, festhalten kann man es nicht. (Schatten.)

3. *Totun girgadji, huan martello.*

Das Blatt gleicht einer Säge, die Frucht einem Hammer? (Die Ananas.)

Girgadji und *martello* sind aus dem Malayischen übernommen.

4. *Sakala loholale, sakala lotoaha, a-u lohetela?*

Oben ein Blech, unten ein Blech und in der Mitte Feuer? (Das Plätt-eisen.)

5. *Essi kapai, hau komanian.*

Öffne die Kiste, dann stinkt es nach Schwefel. (Durian.)

6. *Wainatu essa, ni labuane lua.*

Ein Vorgebirge ist es, hat aber zwei Häfen? (Nase und Augen.)

7. *Essi kapai, dapat ringit matan?*

Öffne die Kiste, so findest du einen Ringit? (Eine Frucht mit flachem, rundem Kern.)

Dapat ringit ist malayisch.

8. *Latalen bukan ussin, lahuatun bukan surat,*

Hatapalun bukan huatun.

Grabe es ein, es ist aber doch kein Samen,

Schicke es, es ist aber doch kein Brief,

Wickle es ein, es ist aber doch keine Sendung? (Eine Leiche.)

La- ist Imperativform. *Bukan* ist malayisch. Der Sinn des Schickens ist nicht klar.

9. *Alan papa inan, inan rania?*

Das Kind schlägt die Mutter, und die Mutter weint? (Die Glocke.)

10. *Hetelaan ni mulataia, njawa ni pulaia?*

Geht seine Schüssel kaput, so entfleucht seine Seele. (Das Ei.)

Njawa ist aus dem Malayischen übernommen.

11. *Essa binatang, Ain ussati.*

Es ist nur ein Tier und hat doch 1000 Füße. (Der Tausendfuß.)

Binatang ist malayisch.

12. *Ain hai tolu euwa, matan Hai hate tinii.*

Es geht auf drei Beinen und sieht mit vier Augen? (Greis mit Stock und Brille.)

13. *Nalan nahun amoi pelasi atun.*

Etwas Reis sitzt auf der Spitze des Stabes. (Ein Streichholz.)

14. *Munin laumun, tian hanilale.*

Es hat das Rückgrat vorne und den Bauch hinten? (Der Unterschenkel.)

Laumun wörtl. außen, *hanilale* innen.

15. *Ikiaan kolan sale huleha aan sale topun?*

Welcher kleine Prinz leckt einen Sklaven am Hinterteil? (Das Feuerchen den Kessel.)

16. *Putri siolua larui moto gedong lua, essa matai essa pulai koa.*

Zwei Königinnen sitzen in zwei Kammern, und wenn die eine stirbt, merkt es die andere nicht. (Kanarinuß mit zwei Kernen.)

17. *Rui rupa sika, olo rupa Masikit.*

Im Sitzen gleicht es einer Katze, im Stehen einer Moschee. (Schleudernetz.)

Ruderlieder Seleman.

1. *Sapaa mu-tambako sama jame masanaite,
Masanaite samajame masanaite samajame,*

Bitte gib von deinem Tabak uns, den Ruderleuten,
Den Ruderleuten, gib ihn uns, den Ruderleuten, gib ihn uns.

Die unterstrichenen Vokale haben den Ton.

2. *Rola niule letimena huan-sa(ja) kalawai(o) halimuri.*

Öffne eine Klappe, du da vorne, eine Frucht, nur um zu trinken, und dann reich' sie uns nach hinten.

Das Eingeklammerte hat keine Bedeutung. *Kalawai* soll alte Sprache sein und geben heißen.

3. *Tiki-tiki lemania tiki arumbai(e)
Hasa-hasa leli jamanae.*

(Seht) die Flaggen im Osten, die Flaggen der Arumbai,
Sie fährt am Ufer entlang und kehrt ins Dorf zurück.

Jmana heißt Dorf und stammt aus einer Alfuren-Sprache (Horalí?).

Kachua Seleman.

1. *Jalala lalae salili la-rata*

[*:Salili nikanika lerata salili àu:*]

Jalala lalae das Klambu öffne,
Das Klambu, das geblümte, öffne das Klambu (mir).

Es ist nicht sicher, ob es heißen soll *la-* oder *le-rata*. Auf jeden Fall ist es ein Imperativpräfix.

2. *Ian nimanete kusa heterela
Tanao batu anak Tebe roho.*

Auf dem Kanaribaum droben sind junge und alte Nüsse,
Hole einen Stein, Tebe, mein Kind, und schlage sie auf.

Die erste Zeile heißt wörtlich: Kanari droben reife unreife.

Tanzlieder Seleman. (Meist alte Sprache.)

1. *Loa gunung potong gunung Amuhei
Maa hala surat laha tita Kompania
Ju-berani hati, ju-berani-au*

Maa buka pintu kamar, ju-berani-au

Rusa pintu kamar, ju-berani-au.

Ich bestieg das Gebirge, ich überschritt das Gebirge von Amuhei her,

Ich will einen Brief bringen auf Befehl der Kompagnie,

Ich habe Mut im Herzen, ich bin mutig,

Ich will die Kammertür öffnen, ich bin mutig,

Ich schlag die Kammertür ein, ich bin mutig.

Laha tita soll heißen: *takut tita*, *ju* soll eine emphatische Form von *au* sein, das *au* hinter *berani* ist entweder ohne Sinn und nur wegen der Musik angehängt oder heißt: dich, *ju-berani-au* hieße dann: Ich habe Lust nach dir.

2. *Siang sudah siang ayam ribakoko (e)*

Suda siang balik tjiun resa kali.

Morgen ist es, Morgen, es kräht der Hahn,

Schon ist es Morgen, dreh' dich um und gib mir doch noch einen Kuß.

Die unterstrichenen Vokale tragen den Ton. Sprache stark mit Malayisch versetzt.

3. *Jale suka jao, jao suka jale*

Mao mula guru posilaran

Suka-suka dunja.

Du liebst mich und ich liebe dich,

Doch was soll ich tun, der Vater verbietet es,

Ich werde dich lieben mein ganzes Leben.

Mao mula und *posilaran* nicht ganz klar; es wurde mir übersetzt *mau bagimana* und *larang!*

4. *Rima au mai tea rima*

Lossu sambikoko tanda hidup

Seri tanda(e) dunja(i).

Deine Hand reich her und fasse die meine,

Zieh' mir den Ring ab als Andenken für das ganze Leben,

Er soll als Andenken dienen für die ganze Lebenszeit.

Kachua Wahai. (Gesangssprache.)

1. *Timora kikiiti*

Pina matanale hele

Pina asu kintohu

Pina mata-hulu talan

Pina lesi asalaite

Potu emu lau hakarota inan hakarota aman

Ropu(a) lau tolun, ropu(a) lau hauni hua(e),

Ropu(a) lau tolun(e) ropu(a) lau hauni(e) kamu kamu(e).

Die kleine Timora,

Ein Mädcl mit einem Antlitz glänzend wie Öl,

Ein Mädcl mit Backen voller Grübchen,

Ein Mädcl mit Augenbrauen wie ein Fregattenvogel,

Ein Mädcl mit glatt geschliffenen Zähnen,

Geht eines Tages aus, beschwindelt die Mutter, beschwindelt den Vater,
 Sie geht hinab zum Bache, sie geht hinab und verbirgt Pinang im Kleide,
 Sie geht hinab zum Wasser, sie geht hinab und verbirgt Sihrih im Kleide.

Den gleichen Vers, kürzer, erhielt ich in Seleman; *lau* heißt es immer, weil die Häuser oben liegen und man zum Meer und zum Bache hinab muß.

Sihrih und Pinang nimmt sie mit für ihren Schatz, der sie am Bache erwartet.

Auch von jemand anderem in Wahai erhielt ich den gleichen Vers mit dem einzigen Unterschiede, daß das erste Wort lautete: *Pina-mu*, was in diesem Falle keinen Sinn gäbe, ein Beweis dafür, daß die alten Liedertexte in unglaublicher Weise verkauderwelscht werden, bis überhaupt kein Sinn mehr aus den Texten herauszulesen ist.

2. *Matahai ama latun, amalatum Rulatu, Rulatu,*
Hamaleni ruan tau malu uniki kolani malessi,
Makarota Loulu, uniki malu makarota Loulu.

Matahai bemitleiden, *ama latu Rulatu* bedeutet Vater des Volkes Rulatu, Häuptling der Soa Rulatu (ungewöhnliche Wortstellung); *hamaleni* verwandeln; *rua-n* sich; *tau* bedeutet hier in; *malu uniki kolani* Königsfledermausvogel, das ist ein fliegender Hund, Kalong; *malessi* mutig; *makarota Loulu* er täuscht die Leute von Seleman und Wahai, die Loulu genannt werden.

Der Vers bedeutet: Aus Mitleid verwandelt sich der Häuptling der Soa Rulatu in einen mutigen Kalong und täuscht dadurch die Loulu.

Es bezieht sich dies auf die im Kriege gegen Seleman und Sawai geleistete Hilfe.

3. *Hojatua-o, hojatua hojatua.*
Nimanete, nimanete pale Lessiloo
Ho hojatua.

Hojatua, droben im Lande ist der Baileo Lessiloo.

4. *Jala lalahe ehajolalahe, hehejae, hejooaae.*
 5. *Lau kapale lohule, lau kapale lohule*
Olo lau halanima hotan Turiamahu
Kelilo maropuselalu-e
Turiamahu maropuselalu-e.

6. *Loto lealo, loto hulalu*
Loto hulalu rumaluwale,
Huriseija inan alan Pela Molukko
Pela Molukko potu emu mala lepai ahani
Unisia lalin talota seija ahani
Unisia nita lota seija.

Unisia = *uli siwa, patasiwa*, „Neuner-Leute“.

7. *Malu talan maka lailai*
Malu lusin maka lailai
Laia nia ruru
Laia hani ruru
Lakahea luma hani ruru upule la kahe a
Upule la kahe a kota mala tapa
Lukuluku lukuluku
Upule lakahea kota mala tapa haha.

Der Sinn ist etwa der folgende:

Wie der Fregattenvogel hin- und herfliegt,
Wie der Lusi hin- und herfliegt,
So lief er nach Osten zum Dorfende,
So lief er nach Westen zum Dorfende,
Im Haus am westlichen Dorfende hat ihn der Vater ertappt,
Der Vater hat ihn ertappt, da kann man nichts bei machen,
Der Vater hat ihn ertappt, da kann man nichts bei machen.

8. *Lotomuni osaa lotomuni*
Laumuni osaa laumuni
Rulatu osaa laumuni
Laumuni masela ririn
Lotomuni osaa lotomuni
Lotomuni masela paralu
Enama leae imala horasai enama leae.

(Fortsetzung folgt.)



Die Ituri-Pygmäen-Expedition.

Von P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Die Ituri-Pygmäen-Expedition nahm mich zwölf Monate in Anspruch. Natürlich mußten neben den Pygmäen auch die Neger, mit welchen erstere in Symbiose leben, studiert werden, um die gegenseitige Beeinflussung in Sprache, Sitte und Religion, überhaupt in ihrer ganzen Kultur, kennenzulernen. Als Vermittlungssprache konnte das *Kingwana* (*Kisuaheli* des Urwaldes) verwendet werden, da dieses im ganzen Gebiet als *lingua franca* bekannt ist und auch von den meisten Pygmäenstämmen verstanden wird. Ausnahmen kommen aber vor.

Die Schwierigkeit der Forschung lag einmal in dem weit ausgedehnten Gebiet und dann im Sprachenwirrwarr. Die Pygmäen leben nämlich unter Bantu, Sudan-Negern, Niloten und den Mamvu-Negern. Also vier ganz verschiedene Sprachengruppen kamen in meinen Wirkungskreis. Tatsache ist, daß die Pygmäen jeweils die Sprache des Negerstammes reden, mit welchem sie zusammen leben, nebenher aber reden sie meistens noch eine andere Sprache.

Zunächst meine Reisen. Ich legte etwa 2000 bis 2200 *km* zu Fuß zurück und fast ebensoviel mit dem Auto. Ich durchquerte den Urwald von Stanleyville bis Kassenyi am Albertsee und von Rungu im Norden bis Nyanzu in Ruanda, natürlich in verschiedenen Zickzack- und Kreislinien.

Zuerst wurden die *Bakanko*-Pygmäen unter den Wabali studiert, mit ihnen auch die Dorfbasúa, ein mir bis jetzt noch rätselhafter Stamm. Dann die Pygmäen unter den Bandaka und den Babeyru.

Daraufhin verließ ich den Ituri und reiste zum Nepoko, wo mir Pygmäen unter den Wabudu, Balika und Medje begegneten, einzelne auch unter den Mayogu.

Späterhin unternahm ich die Durchquerung des Mamvu-Balese-Bambuba-Gebietes, unter welchen die Pygmäen recht zahlreich sind.

Alsdann schloß sich die Reise nach Ruanda an, wo ich Gelegenheit fand, die Batwa flüchtig zu besichtigen.

Von Ruanda zurück, unternahm ich kürzere Reisen im Beni-Gebiet, wo ich Pygmäen unter den Bandande und den Bapakombe (Babira-Stamm) traf, reiste dann nach Bunia, wo ich Pygmäen unter den nördlichen und südlichen Banyari und den südlichen Balese studieren konnte. Die Pygmäen wohnen hier zwar noch im Walde, aber doch, wie auch ihre Herrenvölker, ganz an seinem Rande. Unter den Steppenvölkern gibt es keine Pygmäen.

Nach meiner Rückkehr nach Beni durchquerte ich den Urwald nach Avakubi, wo ich es mit den Pygmäen unter den Bandande, Bapakombe, Babese und Babira zu tun hatte. Letztere drei gehören zum Volk der Babira-Bakumu, die von Stanleyville bis zum Ruwenzori reichen, wo sie CZEKANOVSKI

mit dem unglaublichen Namen Baamba belegt hat. Baamba sind Bapakombe (*Baamba* heißt soviel wie „Menschen“ in ihrer Sprache).

Pygmäen unter den Barumbi kamen mir in der Nähe von Avakubi zu Gesicht; das eigentliche Barumbi-Gebiet von Makala bereiste ich aber nicht.

Aus diesen Angaben ist ersichtlich, daß die Pygmäen des ganzen Ituri-Waldes untersucht wurden. Es gibt aber noch Pygmäen viel südlicher, so westlich und nordwestlich des Kivu-Sees, doch ist Hoffnung vorhanden, daß sie von P. SCHUMACHER studiert werden können.

Die Gliederung der Pygmäen.

Anthropologisch. Zwei Typen von Pygmäen sind nicht zu verkennen.

Der eine Typus hat einen eiovalen Kopf, der andere einen mehr runden oder quadratisch eckigen. Es ist nicht meine Aufgabe, hier auf die anthropologischen Merkmale näher einzugehen.

Die Pygmäen sind lehmgelb oder gar noch heller; die hellsten finden sich unter den Mamvu-Balese-Bambuba, also im Osten des Urwaldes.

Dunkelbraune, manchmal gar schwarze Typen finden sich an der Peripherie im Norden, und ich möchte diese ihre Eigenschaft als Mischungsprodukt mit Negern (Sudan-Neger) ansprechen.

Die kleinsten Pygmäen finden sich unter den Balese: Mittel etwa 138 *cm*. Große und starke Individuen traf ich bei den Babira-Pygmäen; auch diese dürften ein Mischungsprodukt darstellen, zumal sie eine bräunliche Hautfarbe haben. Doch nur sehr wenige Individuen sind über 150 *cm* groß; keiner erreicht 160 *cm*.

Nebenher sei bemerkt, daß die Urwaldstämme alle Pygmäenfrauen nehmen, zumal die Babira, letztere wohl schon seit langem, und die Balese. Die zwei genannten anthropologischen Typen traf ich im ganzen Urwaldgebiet.

Einteilung nach den Sprachen.

Sieht man von den kleinen Gruppen des Nordens ab, dann kann man die Pygmäen in zwei große Gruppen teilen; die Balese-Gruppe, *Efe* genannt, und die Babira-Gruppe, die ich vorläufig mit dem Namen Bakango belegen möchte. Für alle zusammen ist der Name Bambuti zu sehr eingebürgert, obwohl sich nur die Bambuti unter den eigentlichen Babira so nennen.

Die *Efe* wohnen im Nordosten von Bunia-Kilo bis etwa 28° L., doch greifen sie noch darüber hinaus. So überschreiten sie den Balese-Urwald um ein Erhebliches. Nach Süden aber erreichen sie im Osten des Urwaldgebietes den Ruwenzori und Beni, ziehen sich von Kifuko bei Irumu den Ituri entlang (rechtseitig!), überschreiten ihn aber in der Nähe von Avakubi wiederum, aber nicht im großen Ausmaß.

Die Bakango (*Kibira* sprechende Pygmäen) reichen vom Ruwenzori, wo sie sich mit den *Kilese* sprechenden mischen, bis Makala; am südlichen Ituri-Ufer, bis zum Lindifluß, welcher die Grenze der Pygmäen nach Westen zu ist. In der Gegend von Mambassa aber greifen sie ans nördliche Ufer über und erfüllen den ganzen Urwald der Bandaka, Babali, Babeyru, doch sei nochmals

betont, daß sich dazwischen immerhin noch *Efe* befinden. An Zahl dürften die *Efe* Sprechenden überwiegen.

Alle Pygmäen hier zusammengenommen schätze ich auf mehr als 10.000, aber kaum mehr als 15.000 Individuen.

Sprache der Pygmäen.

Alles spricht dafür, daß die *Efe* die reinste Pygmäenrasse darstellen, und alles spricht auch dafür, daß die Mamvu-Sprachen, zumal das *Kilese*, Zambuti-Sprachen sind mit einzelnen Übernahmen, welche die Mamvu-Neger (Niloten) mitbrachten.

Die Mamvu dürften vor nicht gar so langer Zeit in den Urwald eingedrungen sein, und zwar in einer so schwachen Kopfbzahl, daß sie die *Efe*-Sprache übernahmen.

Daß die Bakango ihre Sprache, das *Efe*, vollständig verloren und das *Kibira* angenommen haben, ist folgendermaßen erklärlich:

Die Bakumu-Babira-Völker hatten den ganzen Urwald bis in den Nepoko hinein inne (ausgenommen den Balese-Urwald, wo sie niemals waren). Durch die lange Symbiose mit ihnen nahmen die Pygmäen ihre Sprache an. Als die Babira durch die Wabudu-Bandaka und später durch die Wabali, andererseits auch durch die Barumbi verdrängt wurden, blieben die Pygmäen dennoch sitzen und paßten sich den neuen Herren an, lernten deren Sprache als Verkehrssprache, redeten aber unter sich das *Kibira*, das sie nun als ihre Sprache ansehen. Es ist ein besonderer *Kibira*-Dialekt, den sie reden. Auf die einzelnen Beweise für die These, daß die Mamvu-Sprachen Pygmäen-Sprachen sind, gehe ich hier nicht ein. Die von den Pygmäen gesprochenen Sprachen sind aber eine sehr gute Handhabe, um die Wanderungen der Negervölker im Urwald festzulegen.

Wenn auch die Bambuti durch die Sprache sich nicht als Einheit erkennen lassen, so unterliegt es keinem Zweifel, daß sie eine einheitliche Rasse darstellen, die aus allen Negern sehr leicht erkennbar ist. Auch in ihrer ganzen Kultur dokumentieren sich alle Pygmäen als Einheit; man braucht nur die Gesänge und Tänze der Bambuti zu Rate zu ziehen, nicht zu reden von der materiellen Kultur. Trotzdem sind auch Unterschiede zwischen den verschiedenen Gruppen vorhanden, kommen dann aber auf das Konto der Beeinflussung seitens der Neger. So z. B. kennen viele Bambuti die Beschneidung, so unter den Babira, anderen ist sie unbekannt (so den meisten *Efe*).

Erst in der letzten Zeit ist es mir gelungen, einer geheimen Stammesinitiation bei den Pygmäen und auch bei vielen Negervölkern auf die Spur zu kommen, von der die Neger behaupten, daß sie von den Bambuti stamme. Auch in dieser Initiation gewahrt man Varianten, aber jeweils mit dem gleichen Kern. Daß die Varianten auf Negereinflüsse zurückgehen, kann nicht zweifelhaft sein. Da ich erst in den letzten Monaten die Spur der Geheiminitiation entdeckte, so ist mir ein tieferes Eindringen leider nicht mehr möglich.

Daß die Pygmäen nur Jäger sind, denen auch das Stellen von Wildfallen unbekannt ist, bleibt eine Tatsache. Die Jagd vollzieht sich aber in ver-

schiedener Weise. Pfeil und Bogen sind überall bekannt, nicht so sehr der Speer. Es gibt aber Pygmäengruppen, die mehr mit dem Speer jagen als mit Pfeil und Bogen. Zu diesen gehören jene, welche mit Netzen jagen, so die Babira-Bambuti und ein Teil der von diesen beeinflussten *Efe*, lange nicht alle. Allgemein wird behauptet, daß die Erfindung der Jagdnetze und auch diese Art des Jagens den Bambuti zuzusprechen ist.

Diese Netzjagd kann sich füglich aus der ursprünglichen Hetzjagd (wie sie mir die Bambuti beschrieben haben), ehe sie Pfeil und Bogen kannten, entwickelt haben. Bei der Hetz- und Netzjagd nehmen auch die Frauen und Kinder teil, die mit ihrem Johlen, Rufen und Geklapper das Wild aufscheuchen und den Jägern entgegentreiben.

Ein Teil der Bambuti sind Elefantenjäger. Die *Efe* greifen den Elefanten mit kurzer Lanze an und hauen dem Tier die Kniesehnen durch. Die Babira-Bambuti aber gebrauchen lange Lanzen, die sie dem Dickhäuter in die Flanke stoßen. Andere Pygmäen kennen ebensowenig die Elefantenjagd, wie sie auch die Lanze nicht gebrauchen.

In sozialer Hinsicht herrscht unter allen Bambuti eine vorbildliche Einheitlichkeit.

Das Volksbewußtsein kann man den Bambuti nicht absprechen, es besteht aber weder eine Volks- noch eine Stammeseinheit. Nur die Claneinheit besteht zu Recht mit einem oder zwei Ältesten an der Spitze. Letztere sind auch die Leiter der Initiation. Daß jeder Clan irgendein heiliges Tier anerkennt, das er nicht ißt und auch nicht tötet, ist ebenso sicher.

Die Clanexogamie ist allgemein. Die Clans, welche ineinander heiraten, stehen sich näher.

Allen Pygmäen ist die Tauschheirat eigen, welche vielfach auch von den Negeren angenommen wurde. Die Tauschheirat kompliziert natürlich die Rechtspraxis unter ihnen, doch ist alles unter ihnen geregelt.

Monogamie ist praktisch allgemein üblich, Polygamie aber erlaubt und wird in einzelnen Fällen auch geübt.

Überall herrscht Vaterfolge. Überall kennt man das Eigentum des Clans, nämlich einen bestimmten Waldbezirk, doch ebenso überall wird das Privateigentum anerkannt.

Eine Art Familienkommunismus in Verteilung der Nahrung ist üblich, d. h. die Nahrung wird an die Verwandtschaftsfamilien verteilt und, wenn genügend vorhanden, an den ganzen Clan, der an einem Ort wohnt.

In religiöser Hinsicht ist der Glaube an ein höchstes Wesen allgemein und auch die Opfer, die man ihm darzubringen pflegt, sind die gleichen. Daß hinter den verschiedenen Namen des höchsten Wesens sich stets das nämliche persönliche Wesen versteckt, ist zweifellos.

Eine weitere Darstellung würde über den Rahmen der beabsichtigten kurzen Darstellung hinausführen.

Es soll noch eine kurze Anführung der Resultate der Expedition am Ituri angeschlossen werden.

1. In anthropologischer Hinsicht konnte ich etwa 500 Pygmäen messen, darunter einzelne Mischlinge. Von vielen nahm ich auch Haarproben. Diese 500 stellen etwa den zehnten Teil aller Pygmäen, die ich gesehen habe, dar. Diese 500 verteilen sich auf alle Pygmäengruppen des ganzen Ituri-Urwaldes und auf die Batwa von Ruanda. Skelette konnte ich keine erwerben, da ich den Erfolg meiner Expedition durch eine voreilige Unvorsichtigkeit nicht in Frage stellen durfte.

2. In linguistischer Hinsicht wurden die Sprachen aller Pygmäengruppen verglichen und wenn sie von den Negersprachen abwichen, auch aufgenommen. Da die Pygmäen auch Negersprachen reden, wurden auch diese notiert.

Von folgenden Sprachen nahm ich einen kurzen Abriß der Grammatik und ein kurzes Vokabular auf:

<i>Kikango</i>	} Bambuti	<i>Kibira</i> des Waldes
<i>Efe</i>		<i>Kindande</i>
<i>Kisúá</i> (Doribasúá)		<i>Kindaka</i>
<i>Mamvu</i>		<i>Kibudu</i>
<i>Kilese</i>		<i>Kilika</i>
<i>Kimbuba</i>		<i>Kibali</i>
<i>Kibira</i> der Grasebene		

Weniger intensiv beschäftigte ich mich mit dem:

<i>Kitalinge</i>	<i>Kipakombe</i> und <i>Kibère</i> und den
<i>Kinyari</i>	<i>Mangbetu</i> -Dialekten

Von letzteren bestehen ja bereits gute Veröffentlichungen.

Mein Hauptaugenmerk war, dem Plane der Expedition entsprechend, auf die Erforschung der materiellen, sozialen und religiösen Kultur der Pygmäen gerichtet und ich glaube das Ziel in bescheidenem Maße erreicht zu haben, und zwar von allen Pygmäengruppen in diesen Gebieten.

Selbstredend wurden auch die Negervölker, mit denen die Pygmäen in Symbiose leben, einem mehr flüchtigen Studium unterzogen, soweit es Zeit und Gelegenheit gestatteten.

Die ethnographische Sammlung beträgt vorläufig 1300 Nummern, was über 2000 Objekte bedeutet. Eine weitere Sammlung aus Ruanda, dem Gebiet der Seen und vom Nepoko, konnte ich nicht mehr persönlich notieren.

Siebenhundert Photos, sowohl von Pygmäen wie auch Neger, sei es zu anthropologischen Zwecken, meistens aber der Ethnographie dienend, konnte ich herstellen.

Verschiedene Pygmäen und auch Szenen aus dem Negerleben wurden gefilmt.

Etwa 40 Phonographenwalzen mit Gesängen und Sprachproben, meistens der Pygmäen, konnten registriert werden.

A v a k u b i, den 14. Februar 1930.



Die Musik der Primitivstämme auf Malaka und ihre Beziehungen zur samoanischen Musik.

(Aus dem staatlichen Phonogramm-Archiv Berlin.)

Von MIECZYSLAW KOLINSKI.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

A. Die Musik der Primitivstämme auf Malaka.

I. Musikinstrumente.

Idiophone — Membranophone — Chordophone — Aerophone.

II. Notenbeispiele und Analyse der Gesänge.

Semang-Stämme: Jahai — Kenta — Moni — Sabub'n — Kensiu.

Sakai-Stämme: Ple — Semai.

III. Leitern.

IV. Zusammenfassende Charakteristik.

B. Notenbeispiele samoanischer Gesänge.

C. Parallelen Malaka-Samoa.

Allgemeine Ergebnisse.

Tabellarische Übersicht.

Einleitung.

Zu den Völkern, deren Erforschung für die Ethnologie besonders wichtig und fruchtbar ist, gehören in erster Linie die verschiedenen Pygmäen-Stämme, die einzigen lebendigen Zeugnisse aus Zeiten frühester Entwicklungsstufen der Menschheit. Es sind spärliche Reste einer sicherlich einst weitverbreiteten Ur-rasse, die schnell dahinschmelzen oder deren eigentümliche Kultur von den Kulturen der Nachbarvölker verdrängt wird. Auch die Musik dieser primitiven Stämme droht, den immer stärker werdenden fremden Einflüssen über kurz oder lang zu erliegen. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß es Dr. P. P. SCHEBESTA gelungen ist, auf seiner Forschungsexpedition bei den Semang-Pygmäen und Sakai-Pygmoiden auf der Halbinsel Malaka auch eine Anzahl phonographischer Gesangsaufnahmen für das Berliner Phonogramm-Archiv zu machen. Das Archiv, das bereits verschiedene Musikaufnahmen primitivster Völker, wie der Ona, Yagan und Alakaluf auf Feuerland, der Wedda auf Ceylon und der Kubu auf Sumatra, besitzt, erfährt durch die Sammlung SCHEBESTA eine äußerst wertvolle Bereicherung.

Gleich beim ersten Abhören der Malaka-Phonogramme ergab sich die überraschende Tatsache, daß einige Gesänge dem unmittelbaren Eindruck nach in ihrem Gesamtcharakter eine erstaunliche Ähnlichkeit mit samoanischen Gesängen aufwiesen¹. Für die Beurteilung von Rassenzusammenhängen ist dieser erste Gesamteindruck von größter Wichtigkeit; wir erfassen in ihm die typische Bewegungsart einer Rasse, denn das Lied ist, wie die Sprache,

¹ Vgl. E. v. HORNBOSTEL, Die Musik der Semai auf Malaka, „Anthropos“, XXI (1926), S. 277.

tönende Gebärde und ursprünglich nicht von der Gebärde der Glieder gelöst². Aber der erste Eindruck mußte durch genaue Untersuchung eines größeren Materials nachgeprüft werden. Dies ist die Aufgabe der vorliegenden Arbeit. Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Die eingehende Analyse ergab, daß der Musik der Primitivstämme auf Malaka und der samoanischen in der Tat eine Reihe wesentlicher Merkmale gemeinsam sind. Es fragt sich nun, wie diese musikalischen Gegebenheiten mit den allgemeinen anthropologischen in Einklang zu bringen sind.

Der Anthropologe unterscheidet drei Gruppen unter den Primitivstämmen Malakas³: In den nördlicheren Staaten (Perak, Kedah, Kelantan) und im südlichen Teil des siamesischen Gebietes bis in die Gegend von Trang wohnen die *Semang*, dunkelhäutige, kraushaarige Pygmäen (Negritos), ähnlich den philippinischen Aeta und den Andamanern; südlich von ihnen, hauptsächlich in den westlichen und östlichen Tälern des Zentralgebirges der Halbinsel vom mittleren Perak bis nach Selangor, die *Sakai*, wellhaarige, sogenannte Weddoide von etwas größerem Wuchs und hellerer Hautfarbe als die Semang, ähnlich den Wedda auf Ceylon; endlich im äußersten Süden der Halbinsel eine Reihe *primitivmalaiischer Stämme*.

Die Semang-Pygmäen bilden keine einheitliche Rasse, sondern zerfallen in verschiedene Unterstämme⁴:

1. *Moni-Mos*, der nördlichste Stamm; er haust auf siamesischem Gebiet, vorwiegend in der Gegend von Patalung.
2. *Kenta*, in der Gegend des Kupangflusses.
3. *Kensiu*, südwestlich der Kenta, in der Gegend von Selama-Baling.
4. *Sabu'b'n*, südlich der Kenta, in der Gegend von Lenggong und Grit.
5. *Jahai*, an beiden Ufern des oberen Perak.

Auch bei den Sakai-Pygmoiden sind zwei verschiedene Stämme zu unterscheiden:

1. *Ple-Temiar* (Mischstamm); die Ple wohnen hauptsächlich in Perak, während die Temiar nur in Kelantan zu finden sind, und zwar am linken Ufer des Nengiri und seiner Nebenflüsse bis zum Jinderafluß hin.
2. *Semai*, südlich der Ple-Temiar, im Gebiet von Batang Padang und im Pahang an den Flüssen Bertak, Tekobn und Serau.

Die wichtigsten primitivmalaiischen Stämme sind:

1. *Besisi*, in den sumpfigen Flußniederungen des südlichen Selangor.
2. *Blandas*, ebenfalls im südlichen Selangor und in einem Teil des nordwestlichen Negri Sembilan.
3. *Mantra*, in den Bergen um Tampin.
4. *Jakun*, südlich der Mantra, an der Küste und in den großen Flußtälern des südlichen Johore⁵.

² E. v. HORBOSTEL, *Musikalischer Exotismus*, Melos 1921.

³ R. MARTIN, *Die Inlandstämme der Malayischen Halbinsel*, Jena 1905, S. 215, 216.

⁴ P. P. SCHEBESTA, *Berichte über die Forschungsexpedition bei den Semang und Senoi*, „*Anthropos*“, XX, S. 722 ff.

⁵ R. MARTIN, *D. Inlandst. d. Mal. Halbinsel*, S. 216, 217.

Die Weddoiden und die Primitivmalaien treten fast nirgends mehr rein auf; so haben sich die Sakai häufig mit den Semang oder den Primitivmalaien gemischt, während anderseits diese in sehr beträchtlichem Maße weddoides Blut in sich aufgenommen haben⁶. Nun wissen wir aber erstens, daß die Vorfahren der Polynesier irgendwann auf südostasiatischem Festland gewohnt haben müssen; zweitens, daß die Polynesier aus einer Mischung malaiischer und anderer Rassenbestandteile entstanden sind. Die Annahme ist hiernach nicht von der Hand zu weisen, daß es sich bei den weddoiden Primitivstämmen um nichts anderes handelt, als um die Vorfahren der Polynesier.

Es wäre aber noch ein anders gearteter Zusammenhang zwischen den Malakastämmen und den Polynesiern denkbar. An verschiedenen Stellen der Südsee, so z. B. im Innern Neuguineas, hat man Primitivstämme angetroffen, deren auffällig kleiner Wuchs auf eine Verwandtschaft mit den Pygmäen und Pygmoiden Malakas, wie mit den ebenfalls kleinwüchsigen mutmaßlichen Reliktenstämmen der tasmanisch-australischen Urrasse, den Tumuij auf Neupommern, den Butam und Baining auf Neumecklenburg, den Nasioi auf den Salomonen und manchen Stämmen der Neuhebriden hindeutet. Man nimmt an, daß alle diese Stämme einer vor Zeiten weit verbreiteten Urrasse angehören. Spuren der tasmanisch-australischen Urrasse sind auch auf Neuseeland, also auf polynesischem Gebiet, nachgewiesen⁷; es ist daher möglich, daß die Vorfahren der Polynesier bei ihrer Einwanderung eine den Malakastämmen ähnliche Bevölkerung angetroffen, sie zum Teil ausgerottet, zum Teil aber sich mit ihr gemischt haben.

Die anthropologischen Verhältnisse in der Südsee sind teilweise noch sehr undurchsichtig, und man kann daher die obigen Hypothesen nur mit größter Vorsicht aufstellen. Eine eingehende Untersuchung des reichen Materials, das das Berliner Phonogramm-Archiv an Musikaufnahmen aus der Südsee birgt und von dem bis jetzt nur ein verhältnismäßig kleiner Teil bearbeitet worden ist, dürfte jedoch dazu beitragen, die anthropologischen und ethnologischen Zusammenhänge unter den Bewohnern Ozeaniens sowie deren Verhältnis zur Bevölkerung Südostasiens weiterhin zu klären. —

Das Material zur vorliegenden Arbeit bildeten außer den Phonogrammen des P. Dr. SCHEBESTA noch Aufnahmen, die Exzellenz Dr. SOLF 1910 und der Arzt Dr. LEBER 1911 aus Samoa mitgebracht haben, sowie einige Aufnahmen, die anlässlich der Anwesenheit einer samoanischen Truppe in Berlin im Jahre 1910 vom Phonogramm-Archiv gemacht worden sind. Leider konnte von den 41 bearbeiteten samoanischen Gesängen aus Gründen der Raumersparnis nur ein kleiner Teil hier veröffentlicht werden; doch gründet sich vorliegende Untersuchung auf das ganze bearbeitete Material.

Bei der Übertragung der Phonogramme in Notenschrift wurden einige nicht allgemein übliche Zeichen verwendet⁸:


⁶ R. MARTIN, D. Inlandst. d. Mal. Halbinsel, S. 208.

⁷ G. BUSCHAN, Illustrierte Völkerkunde, Stuttgart 1923. II, S. 49—51.

⁸ Vgl. O. ABRAHAM u. E. V. HORNBOSTEL, Vorschläge für die Transkription exotischer Melodien, Sammelb. d. Intern. Mus.-Ges., IX, 1909.

+ oder — über der Note bedeutet geringe Erhöhung oder Vertiefung (bis zu einem Viertelton); ist ein bestimmter Ton das ganze Stück hindurch regelmäßig erhöht oder vertieft, so steht an Stelle eines Versetzungszeichens zu Beginn der Zeile die betreffende Note (ohne Kauda) mit einem + oder — versehen (siehe etwa Notenbeispiele 1, 3, 4).



Ein schräger Balken an einer Note () oder zwischen zwei Noten bedeutet ein Abwärtsglissando.



Was in eckigen Klammern steht (Noten, Fermaten u. dgl.), gilt nicht für alle Wiederholungen.

Noten in runden Klammern sind nicht deutlich aus dem Phonogramm herauszuhören.

Ein senkrechter Strich vor einer Note bedeutet den Ausfall der Note in einigen Wiederholungen und entsprechende Verlängerung der vorhergehenden:



Tempo wie absolute Tonhöhe sind in den LEBER'schen und den Archiv-Aufnahmen durch ein zu Beginn der Gesänge angegebenes Stimm Pfeifen-*a* festgelegt. Dagegen sind die Tempoangaben bei den SCHEBESTA'schen und SOLF'schen Aufnahmen lediglich Mutmaßungen (und stehen daher in Klammern); hier wurde stets das Tempo gewählt, in dem die Stimmklangfarbe am natürlichsten erschien. Um Versetzungszeichen nach Möglichkeit zu vermeiden und den Vergleich der tonalen Strukturen übersichtlicher zu gestalten, sind die Gesänge fast stets transponiert; doch ist die Originaltonhöhe, soweit sie sich hat ermitteln lassen, zu Beginn der Gesänge angegeben.

In den Leitertabellen ist die Abstufung des melodischen Gewichtes der einzelnen Töne durch verschiedene Zeitwerte der Noten ausgedrückt; so sind die Haupttöne durch ganze Noten, melodisch bedeutungslose Zwischen- und Nebentöne durch Achtel- und Sechzehntelnoten gekennzeichnet. Ein  über der Note deutet den Anfangs-, ein  den Schlußton an. Die für die tonale Struktur bedeutsamen Intervalle sind durch eckige Klammern hervorgehoben.

Für die freundliche Überlassung der Photographien sowie für verschiedene aufschlußreiche Mitteilungen über Musik und Musikinstrumente der Primitivstämme auf Malaka sei Herrn Prof. Dr. P. P. SCHEBESTA bestens gedankt. Die Anregung zu vorliegender Arbeit und wertvolle Unterstützung bei ihrer Ausführung verdanke ich Herrn Prof. Dr. E. M. v. HORNBOSTEL.

A. Die Musik der Primitivstämme auf Malaka.

I. Musikinstrumente.

a) Idiophone⁹.

1. Gegenschlagstäbe (*sok yet*): Zwei Holzstöcke, die, je in einer Hand gehalten, über Kreuz aneinandergeschlagen werden¹⁰. Als Vor-

⁹ Siehe E. v. HORNBOSTEL u. C. SACHS, Systematik der Musikinstrumente, Zeitschrift f. Ethnologie, 1914, Heft 4/5.

¹⁰ MARTIN. Abkürzungen: MARTIN = R. MARTIN, Die Inlandstämme der Malayischen Halbinsel, Jena 1905.

läufer dieses primitiven Musikinstrumentes ist wohl sicher das rhythmische Händeklatschen zur Begleitung bei Tanz und Gesang anzusehen. Gegen-schlagstäbe sind noch heute bei Naturvölkern aller Erdteile und selbst bei den indischen Kulturnationen erhalten ¹¹.

Als eine Weiterentwicklung der Gegenschlagstäbe mag ein Instrument angesehen werden, das zwar von Malaien hergestellt wird, aber von den Semang aus Rhaman zur rhythmischen Begleitung ihrer Gesänge zusammen mit Aufschlaggabeln und Bambuszithern verwendet wird ¹². Das Instrument (*tupai*) besteht aus einem aus leichtem Holz geschnitzten Eichhörnchen mit beweglichen Gliedmaßen, deren Enden an einem Stock befestigt werden. Wird der Stock hin und her geschwungen, so fliegt das Eichhörnchen rück- und vorwärts und schlägt gegen den Stock; manchmal wird der Stock nicht geschwungen, sondern gegen die linke Handfläche geschlagen.

2. A u f s c h l a g g a b e l. (Malaiischer Name: *gengang Sakai* ¹².) Dieses ebenfalls von Malaien hergestellte Instrument besteht aus einem etwa 45 cm langen und 4 cm breiten Bambussegment, das in seiner halben Länge gabel-artig ausgeschnitten ist; es bleiben so zwei lange und flache Zungen übrig. In dem nicht ausgeschnittenen, zum Anfassen bestimmten Teil sind einander gegenüber zwei ovale Löcher senkrecht zur Fläche der beiden Zungen eingebohrt; der Bambus ist von der Basis der Zungen bis zu den Löchern gespalten. Das Instrument wird gegen die Schenkel geschlagen, so daß die beiden Hälften des gespaltenen Bambusabschnittes gegeneinanderschlagen. Durch Decken eines oder beider Grifflöcher kann der Klang vertieft werden; es klingt also nicht nur der aufschlagende Bambus, sondern auch die mit-schwingende Luftsäule, die im Griff eingeschlossen ist. Dieses Instrument wird in einem Gebiet angetroffen, das sich in einem rechten Winkel von Malaka über Tonapuh (*tulumpe*), Zentral-Celebes (*rerré*) ¹³, Buton (*ore-ore*), Talaut, Banggai (*ta uto*) zu den Philippinen (*buncacan*) erstreckt ¹⁴.

3. S t a m p f r ö h r e n (von den Besisi *ding teng khing* genannt ¹⁵). Ab-gestimmte, oben offene, unten durch einen Wachstumsknoten geschlossene Bambusröhren von verschiedenem Durchmesser und verschiedener Länge, die zur Begleitung des Tanzes rhythmisch und alternierend gegen den Erdboden oder gegen liegende Baumstämme gestoßen werden. (Siehe Abb. 1, 2, 7 und 8.)

SK.-BL. = W. W. SKEAT and C. O. BLAGDEN, *Pagan Races of the Malayan Peninsula*, London 1906, II.

BALFOUR = H. BALFOUR, *Report on a collection of musical instruments from the Siamese Malay States and Perak. Annenda Fasciculi Malayenses, Anthropology, II a*, London 1904.

SACHS-Ind. = C. SACHS, *Die Musikinstrumente Indiens und Indonesiens*, Berlin und Leipzig 1923.

SACHS-Reall. = C. SACHS, *Reallexikon der Musikinstrumente*, Berlin 1913.

SCHEBESTA = Briefliche Mitteilung des P. Dr. SCHEBESTA.

¹¹ SACHS-Ind.

¹² BALFOUR.

¹³ KAUDERN.

¹⁴ SACHS-Ind.

¹⁵ SK.-BL.

Diese Stampfröhren finden sich bei allen Stämmen und scheinen (nach Ansicht von P. SCHEBESTA) das einzige Instrument zu sein, das die Semang nicht von den Nachbarvölkern übernommen haben. Das Aufstampfen mit den Bambusröhren auf den Boden nennen die Semang *cantug'n*¹⁶. Bei einer Zeremonie *rentak balei*¹⁵ verwendeten die Besisi sechs derartige Instrumente, die auf drei Männer so verteilt waren, daß jeder ein Rohr mit tieferem und eines mit höherem Ton bediente. Die beiden größten, die Bässe, sind die männlichen (*lemol*) oder Väter (*kujn*); die mittleren, die weiblichen (*kedol*) oder Mütter (*gende'*); die kleinen Soprane sind die Kinder (*kenong*). Die Zahl der Spieler ist verschieden, so findet man hie und da auch ein Ensemble von vier Spielern. Die Stampfröhren werden aber immer paarweise, d. h. zweihändig gespielt¹⁶. Außer auf Malaka ist das Instrument noch in Melanesien¹⁷, Polynesien (Samoa, Tonga, Hawaii), Nordwestbrasilien und Ostafrika in Gebrauch¹⁸.

4. Schlagröhren. Die Semang von Siong bedienen sich ähnlicher, oft meterlanger Bambusröhren, die sie mit einem fächerförmig zusammengefalteten Blatt der Palaspalme (*licuala*) an ihrem offenen Ende anschlagen¹⁹. Anstatt des Palmblattschlegels werden auch geflochtene Matten oder kleine, pfeilförmige Holzstäbchen benutzt²⁰.

Das offene Ende der Bambusröhre liegt gewöhnlich auf einem Holzklotz oder auf den Schenkeln des Ausführenden. (Siehe Abb. 3.)

5. Schlagbalken (*ranod'n*²⁰).

Ein 3 m langer, massiver Balken aus einem bestimmten Holz, der an Bastschnüren aufgehängt wird und von Frauen und Mädchen (Semang) mit je zwei Klöppeln zu einem nächtlichen Tanz geschlagen wird, siehe Abb. 4 (vgl. die aufgehängte Schlitztrommel in Brasilien).

6. Maultrommel (*rangun*, Maultrommel zupfen = *na'to*²⁰). Das Instrument findet sich bei allen Stämmen der Halbinsel¹⁹. Es ist aus einem schmal-länglichen, ganz flachen Bambusplättchen verfertigt und am oberen Ende mit einem Tuchstreifen versehen²¹. In der Mitte ist eine vibrierende, schmale Zunge ausgeschnitten, die nach ihrem freien Ende zu sich stark verschmälert. Ferner besitzt dieses Zungenende eine untere Verdickung, die vielleicht die Schwingungen verstärken hilft. Da, wo die Zunge in fester Verbindung mit dem Körper des Instruments steht, befindet sich ein kleiner, ornamental geschnittener Fortsatz, an dem ein Faden aus gedrehten Pflanzenfasern mit einer Holznadel oder einem Tierknöchelchen befestigt ist. Der Spieler hält das Instrument so zwischen den Zähnen, daß er mit seiner linken Hand den Tuchstreifen, mit der rechten die Holznadel faßt. Indem er an dieser ruckweise zieht, gerät die Bambuszunge in Schwingung und erzeugt einen Ton. Diese

¹⁵ SK.-BL.

¹⁶ SCHEBESTA.

¹⁷ SACHS-Ind.

¹⁸ SACHS-Reall.

¹⁹ SK.-BL.

²⁰ SCHEBESTA.

²¹ MARTIN.

„idioglote“ Maultrommel, bei der also die Zunge aus dem Material des Instruments selbst herausgeschnitten und nicht von außen her herangefügt wird, ist die älteste Form der Maultrommel; sie beherrscht vom Brahmaputra ab Hinterindien, den Archipel und die Südsee ²².

b) Membranophone.

1. Röhrentrommel (malaiisch = *gendang* oder *gedombak*). Ein Baumstumpf von etwa 75 cm Länge und 35 cm Durchmesser, der mittels Feuer und Messer zu einem Zylinder mit einer Wanddicke von nur etwa 1,3 cm ausgehöhlt wird. Über das eine Ende wird das Fell eines Gibbon (*siamang*) oder eines anderen kleinen Tieres gezogen und durch Rotanstreifen und Keile stramm gespannt ²³. Bei den Semang kommen Felltrommeln nicht vor.

Neben der einfelligen finden sich auch doppelfellige Röhrentrommeln ²³. Beide Seiten eines ausgehöhlten Baumstumpfs sind mit den Fellen einer Mäuseart überzogen, die mit Rotanbändern oder Ringen befestigt werden. Die Ränder der beiden Felle sind durch Schnüre miteinander verbunden, unter deren Enden Keile eingetrieben werden, um die Membranen vor dem Spiel zu spannen. Diese Trommeln werden nur mit der Hand geschlagen.

Die Felltrommel ist vielleicht das wichtigste aller Instrumente dieser Primitivstämme: Sie befindet sich gewöhnlich nur in den Häusern der Häuptlinge und gehört zweifellos gleichsam zu deren Insignien. Nach SKEAT unterscheidet sich dieses Instrument nur sehr unwesentlich von der gewöhnlichen Trommel der Malaien und ist daher wohl sicher von ihnen entlehnt.

2. Rahmentrommel (*rebana*). Sie wird von den Mantra zur Begleitung ihrer Gesänge benutzt ²⁴.

c) Chordophone.

1. Röhrenzither (sakai = *krob*; mantra = *krant* ²⁵; semang = *amang* ²⁶; malaiisch = *gendang batak* ²⁷). (Siehe Abb. 4.)

Idiochorde Röhrenzither. Ein Bambusrohr, aus dem die Saiten herausgeschnitten sind, und zwar so, daß ihre Enden noch in natürlicher Verbindung mit dem Rohr bleiben. Um ein Weiterschlitzen zu vermeiden, sind um den Bambus, da, wo die Saiten beginnen, geflochtene Bambusringe gelegt. Die Saiten sind durch zwei Holzstückchen (Stege) beiderseits nahe den Enden über die Fläche des Rohrs gehoben. Die von BALFOUR beschriebenen Zithern haben fünf oder sieben Saiten. Die eine Knotenwand ist gewöhnlich durchbohrt. Unter den Saiten ist regelmäßig ein Schalloch oder Schlitz eingeschnitten. Die beiden im Besitze von MARTIN befindlichen Instrumente sind 44 bzw. 75 cm lang und besitzen einen Durchmesser von 7,5 bzw. 6 cm. Das kleinere und dickere der beiden weicht insofern von der üblichen Form ab,

²² SACHS-Ind.; siehe auch C. SACHS, Die Maultrommel, Zeitschrift f. Ethnologie, 1917, Heft 4—6.

²³ SK.-BL.

²⁴ SK.-BL.

²⁵ MARTIN.

²⁶ SCHEBESTA.

²⁷ BALFOUR.

als bei ihm je zwei nebeneinander ausgeschnittene Saiten in der Mitte über dem viereckigen Schalloch durch ein flaches Holzstückchen verbunden sind; die Saiten sind dabei in die Holzränder eingelassen. Die idiochorden Röhrenzithern kommen im ganzen malaischen Gebiet, in Indien ²⁷, Indonesien, Madagaskar und Westafrika vor ²⁸. Rückbildungen zu Kinderinstrumenten, die wir z. B. auf der Balkanhalbinsel und in Ostturkestan finden, beweisen ihre einst weite Verbreitung ²⁸.

Heterochorde Röhrenzither. Ein 35 bis 50 *cm* langer Bambusschaft, dessen Durchmesser zwischen 3 und 6 *cm* schwankt. An ihm sind eine bis drei Saiten aus ganz dünnen, schwarzen oder gelblichen Pflanzenfasern in folgender Weise befestigt: Zuerst wird am unteren Ende des Rohres ein kleiner Einschnitt gemacht, in ihn die Saite eingeführt und an ihrem Ende geknüpft, so daß der Knoten in dem Schlitz fest sitzt. Dann wird die Saite außen nach oben gezogen, in bestimmter Höhe fünfmal kreisförmig um den Bambuszylinder herumgeführt und unter Bildung einer flachen Endspirale hier befestigt ²⁹. Diese schneckenförmige Verzierung an den Saitenenden ist für die Instrumente der Sakai und Semang sehr charakteristisch und unterscheidet sie von denen der Malaien und Siamesen ³⁰. Sind zwei oder drei Saiten vorhanden, so liegen sie in der Regel in einer Entfernung von 6 bis 10 *mm* nebeneinander, reichen aber verschieden hoch hinauf, um verschiedene Tonhöhen zu liefern. Die Saiten werden angeschlagen. Damit sie zum Klingen gebracht werden, muß an dem unteren Ende der Zither ein kleines Stückchen weichen Holzes untergeschoben werden, so daß die Saiten sich von dem Bambusrohr abheben. BALFOUR beschreibt eine derartige dreisaitige Zither, aus der vier langgestreckte Schalllöcher herausgeschnitten sind; während die Saiten an dem einen Ende wie gewöhnlich über je einen Steg laufen, werden sie am anderen Ende über einen einzigen Steg geführt. Es vollzieht sich hier also deutlich der Übergang vom Einzelsteg zum gemeinsamen Steg. Die Bambuszithern werden manchmal auch paarweise gespielt ³¹.

MARTIN ist der Meinung, daß die heterochorden Zithern die älteren seien, und auch HEINE-GELDERN ³² vertritt diese Anschauung, indem er ausführt, daß gerade die Zithern mit angeschnürten Saiten bei den Primitivstämmen — auch auf den Nikobaren — vorkämen. Zwingend ist diese Überlegung jedenfalls nicht; denn die Primitiven haben wohl alle oder doch die meisten Instrumente von Nachbarvölkern höherer Kultur bekommen, und da könnte es sehr wohl sein, daß die Entlehnung zu einer Zeit stattgefunden hat, als die Zithern schon nicht mehr idiochord waren.

2. F i d e l. BORJE ³³ hat bei den Mantra auch eine Art Violine gefunden, die von ihnen *biolon* genannt wurde, eine Entlehnung oder Nachahmung eines

²⁷ BALFOUR.

²⁸ SACHS-Reall.

²⁹ MARTIN.

³⁰ BALFOUR.

³¹ SCHEBESTA.

³² BUSCHAN, *Illustrierte Völkerkunde*, II, Stuttgart 1923, S. 787.

³³ MARTIN.



Abb. 1. Tanz mit Bambusstampfen bei den Semang.



Abb. 2. Bambusstampfen bei den Ple.



Abb. 3. Schlagrötiren.



Abb. 4. Tanz der Semang mit Schlagbalken und zwei Röhrenzithern.

Saiteninstrumente mit Kokosnußkörper (*rebab*), das bei den Malaien häufig vorkommt; vielleicht sogar eine Nachahmung der europäischen Violine. Unter den reinen Stämmen sind Fideln jedoch durchaus unbekannt.

d) *Aerophone.*

1. *Nasenflöte* (sakai = *tschiniloi* ³³; ple = *salet* ³⁴). Die Flöten werden ebenso wie die Röhrenzithern entweder solo oder paarweise gespielt ³⁴ und nur äußerst selten zur Begleitung der Tänze benutzt ³³. (Siehe Abb. 5.)

Die in der Sammlung von MARTIN befindlichen Flöten variieren in der Länge von 30 bis 44 *cm* und haben einen wechselnden äußeren Durchmesser zwischen 1'2 und 2 *cm*. Sie bestehen ohne Ausnahme aus einem dünnen Bambusrohr, das stets in der Weise aus einem Internodium ausgeschnitten wird, daß eine Knotenwand das eine Ende der Flöte bildet. In diese ist eine Öffnung von meist nur 4 bis 5 *mm* im Durchmesser eingebohrt. Im Verlauf des Rohres sind eine Reihe von Grifflöchern angebracht; soweit diese reichen, ist der Tubus oft etwas abgeflacht. Die Anzahl der Grifflöcher, ihre gegenseitige Entfernung und ihre Lage auf dem Instrument unterliegt großen Schwankungen. Flöten mit zwei und acht Löchern bilden die Ausnahme. Am häufigsten sind vier Grifflöcher, die in der Mitte oder gegen das obere Ende des Instruments angeordnet sind. Die eine Flöte ist ein ganz seltenes Exemplar; sie besteht aus zwei Internodien, ist viel dicker und hat mehr Grifflöcher (8) als die übrigen Instrumente. Gelegentlich sind die Flöten durch Ornamente verziert; hiebei herrschen längsverlaufende Zickzacklinien und kreisförmige Bänder mit Randpunkten vor. Die Nasenflöte ist eine Längsflöte, wird aber beim Spielen schräg gehalten und an dem durch den Wachstumsknoten geschlossenen und mit der kleinen Öffnung versehenen Ende angeblasen ³⁵. Im Gegensatz hiezu berichtet MARTIN, daß der Luftstrom durch das eine Nasenloch gegen die Kante der großen Öffnung am anderen Ende geblasen wird, wobei das andere Nasenloch teils mit *barok* verstopft, teils offen gelassen wird. Wichtig ist, daß die Nasenflöte bei den umwohnenden Malaien nicht vorkommt, sich aber in Indien, an verschiedenen Stellen Indonesiens und der Südsee, namentlich in Polynesien, und auch bei Indianern (Botokuden), sowie in Kamerun und im Kongo-Staat findet ³⁶.

2. *Mundflöte* (ple-sakai = *seoi*, cf. chinesisch = *siao!* ³⁷). (Siehe Abb. 5. und 6.)

Querflöte. Sie ist aus einem gewöhnlich etwa 1'2 *m* langen Bambussegment gefertigt und hat in der Regel drei Grifflöcher.

Auch diese Flöte weist häufig Verzierungen auf. Bei der von BALFOUR beschriebenen Querflöte ist das obere Ende mit Wachs verstopft, während das untere durch einen Wachstumsknoten verschlossen ist.

³³ MARTIN.

³⁴ SCHEBESTA.

³⁵ BALFOUR; SCHEBESTA.

³⁶ MARTIN; W. FOY, Zur Verbreitung der Nasenflöte, „Ethnologica“, I.

³⁷ SCHEBESTA.

Spaltflöte (von MARTIN als „Klarinette“ bezeichnet; sakai = *kiol*). Nur 22 bis 30 *cm* lang und ebenfalls aus Bambus. Sie hat vorne sieben, hinten ein oder zwei Löcher, die eingebrannt sind, und ist oben genau so schräg oder leicht konkav abgestutzt und wieder durch ein Stückchen Holz teilweise verschlossen, wie es unsere Kinder bei ihren Pfeifen aus frischen Weiden zu machen pflegen. Diese Flöte scheinen die Mantra auch als Signalinstrument zu gebrauchen ³⁸.

Daneben kommen dann noch ganz kleine, 12 bis 15 *cm* lange Pfeifen (malaiisch = *tiub-tiub*) vor. Sie sind oben offen und unten mit einem Loche in der Knotenwand versehen. Während oben hineingeblasen wird, schlägt der Sakai mit der Hand gegen die untere Öffnung und vermag auf diese Weise eine Folge von zwei Tönen hervorzubringen ³⁸.

3. Aeolsorgel. (Malaiisch = *buluh ribut* oder *buluh perindu*; *buluh* = Bambus, *ribut* = Sturm, *rindu* = klagend.) Sie besteht aus einem bis zu 10 *m* langen und kräftigen Bambushalme, an dem in die einzelnen Internodien in der Mitte oder über den Knotenwänden Längsspalten verschiedener Länge oder Löcher eingeschnitten sind; es entsteht also eine Reihe gedackter Flötenpfeifen. Solch eine natürliche Bambusorgel wird an einer möglichst hohen Baumspitze, dem Winde leicht zugänglich, befestigt. Trifft der Wind die Lochkanten, so bringt er die Rohrabschnitte zum Tönen, und da ihre Länge und Dicke wechselt, entsteht eine ganze Skala von den tiefen Orgelklängen bis zu den hellen, weichen Flötenönen, die bald einzeln, bald zusammen erklingen. Gelegentlich sollen selbst lebende Bambusse auf diese Weise in Musikinstrumente umgewandelt werden ³⁹.

Diese *buluh perindu* erklingen natürlich nur, wenn der Wind sie in einer bestimmten Richtung trifft, vorausgesetzt, daß die Öffnungen nicht an verschiedenen Seiten in das Rohr eingeschnitten wurden. Um diesem Übelstand abzuhelpen, bauen die Eingebornen noch eine andere Art von Aeolsorgel (*baling*), die die Form einer Windfahne hat. An den vier Enden eines aus dünnen Bambusstöcken zusammengesetzten drehbaren Kreuzes sind quer größere, oben und unten durch Knotenwände geschlossene Bambuszylinder angebracht. In diese werden dann, ähnlich wie bei den *buluh perindu* Schlitzte derart eingeschnitten, daß der Wind das Rad in Bewegung setzen und die einzelnen Zylinder nacheinander erklingen lassen muß. Auch dieses Instrument wird in den Kronen der Bäume befestigt, und zwar so, daß es von unten unsichtbar ist. Solche *baling* finden sich hauptsächlich bei den Mantra und Besisi ³⁹.

³⁸ MARTIN.

³⁹ MARTIN.

II. Notenbeispiele und Analyse der Gesänge.

(Vgl. Notenbeilage.)

Semang-Stämme.*a) Jahai.*

1. (SCHEBESTA 19.)

Dieser Gesang ist mit seinem geringen Tonhöhenumfang und der ständigen Wiederholung eines kleinen Motivs ein typisches Beispiel primitiver Melodik. Der ganze Gesang besteht, ähnlich wie bei den Kubu auf Sumatra ⁴⁰, abgesehen von der kurzen Einleitungssphrase, aus einem einzigen Ton. Die Intonation unterliegt beträchtlichen Schwankungen, und der Sänger fällt im Laufe des Gesangs etwa um einen Ganzton. Der Gesang beginnt mit einem lang ausgehaltenen Ton auf der Oberquinte des Haupttons; die Quinte wird also als Strukturintervall verwendet. Im Gegensatz zur rezitativisch-freien Einleitungsformel wird im Hauptteil der $\frac{2}{2}$ -Takt streng durchgeführt. Die Motivvarianten von Typus *a*¹ mit der halben Note am Schluß und die vom Typus *a* werden streckenweise alternierend gesungen.

2. (SCHEB. 20.) Gesang über den Affen „Beroh“.

Ähnelt sehr dem ersten Gesang. Die Einleitungssphrase beginnt diesmal mit der Oberquarte. Das punktierte Motiv *a* und das Motiv *a*¹ wechseln regelmäßig ab. Vorsänger und Chor singen das gleiche, aber der Chor folgt dem Vorsänger stets in der Entfernung eines halben Taktes; wir haben hier also einen *Kanon* in seiner primitivsten Form vor uns.

3. (17.) *C'anoi.*

Der Gesang ist tonal, rhythmisch, motivisch und formal bedeutend reicher als die beiden vorhergehenden; doch erinnern der $\frac{2}{2}$ -Takt, die teilweise gleiche Motivik (Motiv *a*), das Vorkommen der Quinte an exponierter Stelle (diesmal auch als Tonschritt) sowie das zeitweilige Alternieren zweier Motive (*b*, *a*¹) an die beiden primitiveren Gesänge.

*b) Kenta.*4. (25 a.) *Uai centol.*

Der Gesang besteht in der Hauptsache aus nur zwei Tönen im Abstände einer neutralen Terz; Hauptton scheint der obere zu sein. Beachtenswert ist das Vorkommen derartiger Gesänge mit zwei Tönen im Terzenabstand bei den Kongara, einem Bergstamm auf den Salomonen ⁴¹. Durch gelegentlichen Gebrauch der Obersekunde des oberen Terztons (Var. 1 u. 2) erweitert sich der Gesangsumfang auf eine Quarte. Der zweite Motivteil ist eine verkürzte Wiederholung des ersten. Das *a*-Motiv mit *e* und das *a*¹-Motiv mit *g* als Schlußton wechseln anfangs regelmäßig ab, während später die Motive

⁴⁰ E. v. HORNBOSTEL, Über die Musik der Kubu. In: B. HAGEN, Die Orang-Kubu auf Sumatra, Frankfurt 1908.

⁴¹ Siehe v. HORNBOSTEL, Musik auf d. nordwestl. Salomo-Inseln. In: R. THURNWALD, Forschungen auf d. Salomo-Inseln u. im Bismarck-Archipel, I, Berlin 1911, Beispiel 32.

gewöhnlich einige Male wiederholt werden. Die obere Stimme imitiert kanonisch die untere in der Entfernung eines halben Taktes. Die Imitation wird ziemlich streng durchgeführt; d. h. auf *a* bzw. *a*¹ in der Unterstimme folgt gewöhnlich auch *a* bzw. *a*¹ in der Oberstimme. Die Konsonanz der durch die Imitation entstehenden Intervalle ergibt sich aus dem Abstand der beiden Haupttöne zueinander, und es ist wohl kaum anzunehmen, daß die simultanen Sexten und Dezimen als irgendwie ausgezeichnete Zusammenklänge empfunden werden. Dies zeigt auch der Gesang 7: Dort ergeben sich aus der melodischen Linie Septimen und Nonen, die den Sexten und Dezimen dieses Gesanges völlig analog sind. Das Tempo wird ebenso wie in den drei nächsten Gesängen etwas beschleunigt.

5. (24 a.) *Uai Hala ma uai* (öffne [Blumen] Hala, öffne).

Unterscheidet sich vom vorhergehenden Gesang vor allem durch die Erweiterung des Motivs um eine Halbe. Die Gliederung des $\frac{5}{2}$ -Taktes in 3 + 2 ergibt sich aus der melodischen Gestalt. Die imitierende Oberstimme ist aus dem Phonogramm teilweise kaum herauszuhören, doch dürfte die Notierung im großen und ganzen dem tatsächlichen Gesungenen entsprechen. Gliederungsschema (*g* und *e* bedeuten die Motivschlußtöne):

gee gee gee ge gg¹e ge g² (g¹ = Var. 1 a; g² = Var. 1 b)

6. (25 b.) *Peningloin biog* Gesang des Alten. Refrain: *kou hnu kou*
(er tritt ein in die Hütte).

Tonale Struktur und kanonische Imitation wie in 4 und 5. Die Verkürzung des *a*-Motivs um ein Viertel treffen wir außer am Anfang nur noch an einer Stelle im Laufe des Gesanges an. Der Wechsel des *a*- und des *a*¹-Motivs ist im ganzen Gesang streng durchgeführt.

7. (24 b.) *Au tiel tiel* (du gehst auf und ab).

Der Hauptton *g* steht als Mese zwischen den beiden von ihm gleich weit entfernten Ecktönen *a* und *f*. Die Struktur ist der der vorigen Gesänge nicht unähnlich: Die Sekunde *g-f* hat hier die gleiche Funktion, wie dort die Terz *g-e*. Das Motiv wird ähnlich wie im vorigen Gesang zu Beginn verkürzt, und zwar tritt an die Stelle des ersten Taktes lediglich eine kurze Auftaktnote. Die beiden regelmäßig alternierenden Motivvarianten unterscheiden sich ebenso wie in 4. vor allem durch ihren Schlußton.

8. (26.) *Loi gale*.

Diesem Gesang liegt das gleiche Tonmaterial wie dem vorigen zugrunde, doch ist die tonale Struktur durchaus verschieden; denn während dort das *g* den Hauptton, die Mese, bildet, ist es hier nur ein leichter Wechsel- und Durchgangston. Der angefügte Schluß ist eine Bekräftigung der *f*-Tonalität.

c) *Moni*.

9. (27 a.)

Der „gebrochene Molldreiklang“ ist im Grunde nichts anderes als eine durch einen Zwischenton geteilte Quinte. Eine ganz ähnliche tonale Struktur

liegt auch manchen Gesängen der Salomonier zugrunde⁴². Der Mittelton wird in der Regel etwas tiefer intoniert als der Terzton unseres Molldreiklanges; außerdem ist nicht *a*, sondern *e* oder *c* Hauptton. Der Gesang wurde von einer Hauptsängerin und einem Chor von drei Frauen vorgetragen. Leider ist nur die Stimme der Hauptsängerin deutlich aus dem Phonogramm herauszuhören; trotzdem ist eine eigentümliche Art kanonischer Mehrstimmigkeit zu erkennen. Der Gesang beginnt unison. Nach viermaliger Wiederholung setzt die Hauptsängerin aus, und man hört den Chor den Gesang fortsetzen. Nachdem die Hauptsängerin sechs Viertel pausiert hat, fällt sie mit ihrem Auftakt-*e* auf das zweite Viertel des zweiten Taktes ein, und es entsteht ein Kanon im zeitlichen Abstand eines halben Taktes. Leider deckt die Stimme der Hauptsängerin die Chorstimmen im Phonogramm fast völlig zu; man muß aber annehmen, daß auch der Chor bald eine Pause von sechs Vierteln einschiebt, um wieder ins Unisono mit der Hauptsängerin hineinzukommen; denn nachdem diese nach weiteren vier Wiederholungen abermals aussetzt, hört man den Chor wieder als Fortsetzung der Hauptstimme. Sie pausiert aber jetzt nur zwei Viertel, so daß ihr Auftakt mit dem zweiten Viertel des ersten Taktes der Chorstimme zusammenfällt. Trotzdem ergibt sich notwendigerweise wieder ein Kanon im selben zeitlichen Abstand wie nach der $\frac{6}{4}$ -Pause, da der ganze Gesang aus acht Vierteln besteht; nur die Rollen der beiden Stimmen sind vertauscht. Im Verlaufe des Gesanges begegnen wir noch an zwei weiteren Stellen der gewöhnlich nach viermaliger Motivwiederholung eingeschobenen $\frac{2}{4}$ -Pause, hören aber während der Pause den Chor immer als Fortsetzung der Hauptstimme; wir müssen daher annehmen, daß auch der Chor stets die gleichen Pausen wie die Hauptstimme einschiebt, um wieder zum Unisono zu gelangen.

10. (28 a.) Chorgesang.

Im Gegensatz zum vorigen Gesang liegt hier der Hauptton unten; er ist zugleich Anfangs- und Schlußton. Die obere Terz *e-c* wird durch einen Zwischenton geteilt⁴³. Die Quinte ist, wie in allen anderen Moni-Gesängen, Strukturintervall und wird ebenso wie auf den Salomonen sehr häufig auch als Tonschritt verwendet. Gliederungsschema: *ab, cb*, wobei *ab* und *cb* melodische Einheiten bilden. Der metrische Kern ist ein gewöhnlicher $\frac{2}{2}$ -Takt, der aber durch überzählige Auftakte zu $\frac{9}{4}$ -Gruppen gedehnt wird. Der Gesang wird von zwei Frauen und zwei Mädchen vorgetragen und in der Regel unison gesungen. Stellenweise verschieben sich die Stimmen um etwa ein Viertel gegeneinander. Die melodische Phrase *ab* wird an einer Stelle von einer Stimme wiederholt, so daß die beiden Motive *a* und *c* zusammenfallen und miteinander simultane Terzen bilden (Var. 1); nach viermaligem Zusammentreffen von *a* und *c* wird die Phrase *cb* wiederholt, und die Stimmen kehren dadurch wieder ins Unisono zurück.

⁴² Vgl. v. HORNBOSTEL, Musik a. d. Salomo-Inseln, Notenbeispiel 12.

⁴³ Vgl. v. HORNBOSTEL, Mus. a. d. Salomo-Inseln, Notenbeispiel 6, Gesangsstimme.

11. (29 a.) Chorgesang.

Tonale Struktur mit dem Anfangston auf der Oberquinte und dem Schlußton auf der gewöhnlich etwas vertieften Mittelterz, ähnlich wie in 9. Der $\frac{2}{2}$ -Takt wird durch einen überzähligen Auftakt zu Beginn der Wiederholungen um ein Viertel erweitert. Interessant ist die Variante 1, die während der beiden letzten Wiederholungen gesungen wird: Hier ist das *b*-Motiv in I^1 um ein Viertel erweitert, in II^1 dagegen durch Auslassen der Viertelpause verkürzt, so daß die Gesamtstrophenlänge von 17 Vierteln erhalten bleibt. Aus der in b^2 eingeschobenen Pause ersehen wir, daß das letzte Taktviertel in *b* ebenso wie das *d* in b^1 auftaktig gemeint ist. Der Gesang wird, wie der vorige, von zwei Frauen und zwei Mädchen vorgetragen. Alle Stimmen singen das gleiche, jedoch nicht unison, sondern irgendwie kanonisch. Wieder ist nur die eine Stimme deutlich zu hören; die nach unten gestrichenen Noten in II und II^1 deuten die mit Sicherheit herauszuhörenden Einsätze der anderen Stimmen an.

12. (28 b.)

Der Gesang ist ein Beispiel primitiver Heterophonie. Der Chor singt gleichsam das melodische Gerippe, während gleichzeitig die Hauptsängerinnen den melodisch etwas ausgeschmückten Gesang vorträgt.

13. (27 c.) Chorgesang.

Erinnert in seiner tonalen Struktur und seinen melodischen Wendungen an den vorigen Gesang. Ganz ähnlich sind auch Gesänge der Einwohner *Neumeklenburgs* gestaltet⁴⁴. Zu beachten ist die in primitiver Musik allgemein bevorzugte absteigende Melodiebewegung; allerdings ist sie für die *Moni* nicht charakteristisch.

14. (27 b.)

Halbtonlose Pentatonik. Der Melodieumfang beträgt zwar im Gegensatz zu den vorigen *Moni*-Gesängen eine große Sext, doch ist die Quinte *e-a* wieder Strukturintervall; daneben tritt auch die Quarte *d-a* hervor (Var. 1). Ähnlich wie in 9. entsteht durch Einfügung von Pausen innerhalb des Gesanges eine Art kanonischer Mehrstimmigkeit. So schiebt die Hauptstimme im Laufe einer Wiederholung zwischen das dritte und letzte Viertel des zweiten Taktes eine $\frac{3}{4}$ -Pause ein, während die anderen Stimmen den Gesang ohne Unterbrechung fortsetzen (Var. 2). Aus dieser kanonischen Verschiebung ergibt sich eine Reihe von simultanen großen Sekunden.

15. (29 b.)

Der Umfang ist durch das *f* zu einer großen Septime erweitert. Dieses *f* hat dieselbe Funktion wie das *g* im vorigen Gesang. Dort ist es die Unterquarte, hier die Unterquinte, die in gleicher Weise als Auftakt zur Mese verwendet wird. Nach einigen Wiederholungen wird der Gesang plötzlich etwa einen Halbton tiefer intoniert; derartigen Rückungen begegnen wir auch in

⁴⁴ E. V. HORNBOSTEL. In: E. STEPHAN und F. GRAEBNER, *Neu-Mecklenburg*, Berlin 1907, Notenbeilage II.

anderen Gesängen. Mehrstimmigkeit ähnlich wie in 9. Die Hauptstimme trägt den Gesang abwechselnd das eine Mal ohne Unterbrechung vor, während sie bei jeder zweiten Wiederholung eine $\frac{2}{4}$ -Pause einschiebt. Die Stelle, an der die Pause eingefügt wird, variiert in den verschiedenen Wiederholungen; so steht sie in II und X nach dem dritten Viertel des dritten Taktes, in VI und VIII nach dem dritten Viertel des ersten Taktes, in anderen Wiederholungen nach dem ersten Viertel des ersten Taktes, nach dem vierten Viertel des zweiten Taktes oder nach dem ersten Viertel des vierten Taktes. Die Nebenstimme ist nur zu hören, wenn die Hauptstimme pausiert, dann aber regelmäßig als Fortsetzung der Hauptstimme. Wir sind daher zu der Annahme gezwungen, daß bei den Wiederholungen, die die Hauptstimme ohne Unterbrechung vorträgt, die Nebenstimme an irgendeiner Stelle eine $\frac{2}{4}$ -Pause einfügt, während umgekehrt bei den unterbrochenen Wiederholungen der Hauptstimme die Nebenstimme den Gesang ohne Pause vorträgt.

d) *Sabub'n.*

16. (14.)


Der Tritonusumfang ist wohl so zu erklären, daß von *d* als Mese die Melodie sowohl nach oben (*f*) als auch nach unten (*h*) mit dem gleichen Ausschlag einer kleinen Terz pendelt, so daß die erste Hälfte von II als melodisches Spiegelbild von I aufzufassen wäre. Die Melodie rückt stufenweise abwärts: *b*¹ ist eine Transposition von *b* in die Untersekunde, während sich in III der melodische Schwerpunkt auf *h*, den tiefsten Ton, verschiebt. Die Intonation ist ziemlich konstant. Geringe Tempobeschleunigung; $\frac{2}{2}$ -Takt; Schlußerweiterung (Var. 1).

17. (15.) *Gesang über verschiedene Früchte.*

Halbtonlose Pentatonik. Die Haupttöne (*c* und *g*) stehen im Quartverhältnis. Der Umfang einer großen Sext erweitert sich nur an einer Stelle auf eine Oktave (IV), und zwar durch Transposition des Anfangsmotivs in die Oberquinte (vgl. IV *c* mit III *a*¹). Aus den Wiederholungen sind verschiedene Arten der Variierung zu erkennen. Erstens: Variierung durch Verkürzung der Motive (vgl. *a* mit *a*¹); zweitens: durch melismatische Ausschmückung (IV *a*); drittens durch Verschiebung des melodischen Schwerpunktes (vgl. *b* mit *b*¹): während in Motiv *b* das *c* die Hauptnote und das *a* nur eine Durchgangsnote bildet, ist das *c* in Motiv *b*¹ eine kurze Auftaktnote zum Ton *a*; viertens: durch Einschieben von Pausen innerhalb des Motivs (V *b*); fünftens: durch rhythmische Veränderungen (VII *a*¹, VIII *a*); sechstens: durch Wiederholung von Motivteilen (IX, X, XII)⁴⁵. Die Gliederung in *a* und *b* ergibt sich aus der Phrasierung sowie aus der Wiederholung des Motivs *b* in I und II; trotzdem bestehen die wiederholten Motivteile in IX, X und XII aus Teilen von *a* wie von *b*, so daß sich hiedurch eine andere Gliederung ergibt. Allen Varianten gemeinsam ist lediglich eine abstrakte, allgemeine Melodiegestalt, wie sie etwa den persisch-arabischen Maqamat oder den indischen Ragas zugrunde liegt.

⁴⁵ Durch eckige Klammern angedeutet.

18. (16.) Gesang eines Medizinmannes in der Medizinmannshütte.

Der Gesang zerfällt in vier, durch lange Pausen voneinander getrennte Teile. Er beginnt, wie die Gesänge der Kubu⁴⁶, mit einer in der Höhe einsetzenden melismatischen Figur (*a*), um dann, ähnlich wie in 16, stufenweise bis zum Ton *d* zu fallen. Aus derartigen Motivrückungen in absteigenden Sekunden bestehen auch die feierlichen Bestattungsgesänge der Murray-Insulaner in der Torresstraße⁴⁷. Die beiden Haupttöne *g* und *d* bilden, wie in 17, eine Quarte. Gleichzeitig mit der Abwärtsbewegung wird auch das Tempo erheblich verlangsamt. Das mit dem Obersekunden-Vorhalt einsetzende eintonige Motiv *b*¹ wie *c*¹ in 16; die punktierte rhythmische Figur  wie in 17. II ist eine verkürzte Wiederholung von I. Das pentatonische Anfangsmotiv (*a*¹) setzt eine Quarte tiefer ein; dafür fällt aber die Rückung in Stufen von *g* bis *d* aus, so daß dieselbe Finalis (Hauptton *d*) unmittelbar erreicht wird. II beginnt wieder im Anfangstempo und verlangsamt sich bis zum Schlußtempo von I. In III ist der Hauptton von *d* auf *c* verschoben. Die Motive *b* und *c* alternieren und werden durch Verlängerung, Verkürzung, melismatische Ausschmückung und rhythmische Veränderung variiert. Die Quarte bildet den Motivrahmen. Die Tonalität von IV erscheint gegenüber III wieder um einen Ganzton verschoben: Anstatt der Quarte *c-g* ist hier die Quarte *b-f* Strukturintervall; Hauptton ist jedoch jetzt der untere Quartton, also *f*. Die beiden letzten Gesangsteile sind in der Hauptsache pentatonisch. Der Sänger fällt im Laufe des ganzen Gesanges etwa um einen Dreiviertelton. Die Motive *f*, *f*¹ und *g* entsprechen den Motiven *b*, *b*¹ und *c* in 17; auch die Wiederholung von Motivteilen (*f*²) erinnert an den vorigen Gesang.

e) Kensiu.

19. (18.) *Bunga Ta'hud'n* (*Bunga* = B l u m e).

Der von zwei Sängern vorgetragene Gesang ist pentatonisch. Er beginnt mit einem Parlando auf dem Hauptton *c*² und fällt dann bis zu *c*¹. Zu beachten ist die auftaktige Verwendung der kleinen Unterterz im Anfang (vgl. 17). Das *e* wird in der Regel ziemlich tief intoniert. Rückung um einen Halbton ähnlich wie in 15; hier aber aufwärts. Motivteile werden, wie bei den Sabub'n, öfters wiederholt. Stellenweise finden sich simultane kleine Terzen.

20. (21.) *Bunga Ta'hud'n* (vgl. 19).

Oktavenumfang, fallende Melodiebewegung und simultane kleine Terzen wie in 19. Interessant sind die Rückungen in der Einleitung, erst um etwa einen Ganzton, dann um einen weiteren Halbton aufwärts. Imitationen wie die des Anfangsmotivs *a* finden wir sonst bei den Kensiu und Sabub'n nicht. Die Einleitung ist im Gegensatz zum Hauptteil rhythmisch frei. Die Länge des Schlußmotivs variiert zwischen sieben und zehn Vierteln.

⁴⁶ E. V. HORBOSTEL, Über die Musik der Kubu. In: B. HAGEN, Die Orang-Kubu auf Sumatra, Frankfurt 1908.

⁴⁷ E. V. HORBOSTEL, Melodie und Skala, S. 18—19.



Abb. 5. Ple (?) mit Mund- und Nasenflöten.



Abb. 6. Semang mit Längs- und Querflöten.

21. (22.) *Hueia Regenbogenschlangen-Gesang.*

Pentatonik; Oktavenumfang; fallende Melodiebewegung; in der Einleitung simultane kleine Terzen; Einleitung rhythmisch frei, Hauptteil in strengem, fast durchweg geradzahligem Rhythmus. Etwa in der Mitte des Gesanges (VIII) Rückung um eine kleine Terz nach unten, indem das Anfang-*e* in Motiv VII *a* von Strophe VIII an als Tonika umgedeutet wird; zugleich mit der Rückung Verlangsamung des Tempos. Im Verlaufe der ersten neun Wiederholungen erweitert sich allmählich der zeitliche Umfang: 10 + 12 + 12 + 14 + 14 + 16 + 21 + 20 + 32 Viertel. Die Einleitung ähnelt motivisch dem Hauptteil; so ist der Schluß der Einleitung melodisch gleich dem Schluß des *a*-Motivs. Motiv I *b* ist eine Umkehrung, Motiv *c* eine Erweiterung der zweiten Hälfte von I *a*. In II *a* ist der melodische Höhepunkt (*g*) auf das zweite Viertel verschoben. Die Motive *c*¹ *c* bilden in der Mehrzahl der Wiederholungen den Strophenschluß. In VIII ist ebenso wie in XVI das *c*-Motiv durch Wiederholung eines Motivteiles um zwei Viertel erweitert, während in XII die Motive *c* und *c*¹ auf die Hälfte verkürzt werden.

Sakai-Stämme.

a) Ple.

22. (8 a.) *Kasut Bedlud* (=schöne Stiefel) Spottgesang auf den malaiischen Boy des P. SCHEBESTA.

Ähnelt sehr den Kenta-Gesängen (vgl. Ges. 4—6). Ebenso wie bei den Kenta besteht der ganze Gesang aus der Wiederholung eines kurzen, in der Hauptsache zweitonigen Terzen-Motivs, das vom Chor im Abstände einer Halben kanonisch imitiert wird. Auch das rhythmische Bild ist das gleiche wie bei den Kenta. Der Umfang wird durch die Untersekunde des unteren Terztons (bei den Kenta durch die Obersekunde des oberen Terztons) zu einer Quarte erweitert.

23. (9.) *Caroi.*

Ähnelt in seiner tonalen Struktur, Motivik, Rhythmik und Gliederung dem Jahai-Gesang 3. Das punktierte *a*-Motiv, das wir bei den Jahai-Gesängen angetroffen haben, findet sich auch in allen Ple-Gesängen (außer in 22). Mehrstimmigkeit wie in 22. Gliederungsschema:

$$\left\| \begin{array}{c} (b^1) \\ \vdots \end{array} \right| \begin{array}{cc} a & b^1 \\ 2-5 \text{ mal} \end{array} \left| \begin{array}{c} a \ c \\ \vdots \end{array} \right\|$$

24. (8 b.) *Sergog'n.*

Hervortreten der Quinte als Verhältnis von Anfangs- und Schlußton und als Tonschritt (*a*¹). Bemerkenswert ist der Einsatz von II auf der Tonika-Oberquarte *f*, die sonst im ganzen Gesang nicht berührt wird. Das Tempo wird im Verlaufe der ersten vier Wiederholungen beträchtlich beschleunigt; darauf wird nach einer größeren Pause der Gesang im Anfangstempo fortgesetzt, das allmählich in demselben Maße beschleunigt wird. Der Gesang wird in Oktaven, bei *c* imitierend, gesungen.

25. (10.) *Kabag'n*.

Der Gesang ist durchweg kanonisch. Er beginnt ebenso wie der vorige und wie Jahai 1 mit einer kurzen, rhythmisch freien Einleitungssphrase, die mit einem lang ausgehaltenen Ton auf der Oberquinte des Haupttons einsetzt und durch einige Zwischennoten zur Tonika führt. Die Oberterz der Tonika wird hier im Gegensatz zu den anderen Ple-Gesängen als kleine Terz intoniert. Das Nebeneinander von *e* in der Einleitung und *es* im Hauptteil könnte man darauf zurückführen, daß der spezifische Unterschied der kleinen und großen Terz in ihrem Intervallcharakter, wie überhaupt das Bewußtsein einer Tonverwandtschaft von Terztönen primitiver Musik in der Regel wohl fremd ist. Doch ist das *e* der Einleitung nicht als Oberterz der Tonika, sondern vielmehr als Unterterz der Dominante aufzufassen, und es ist vielleicht kein Zufall, daß dieses *e* mit dem *g* das gleiche Intervall bildet wie das *es* mit dem *c*. (Vgl. die tonale Struktur des Sabub'n-Gesanges 16 mit *f* und *h* als Ober- und Unterterz des Haupttons *d*.) Das Tempo wird etwas beschleunigt. Die Motive *a* und *b* alternieren, wobei *a* unregelmäßig 2- bis 14 mal, *b* meist 2 mal (seltener nicht) wiederholt wird.

26. (11.)

Der Umfang beträgt, wenn man von dem Vorschlag-*a* in *I b* absieht, wieder eine Quinte. Das *b*-Motiv ähnelt melodisch sehr der Einleitung zum Jahai-Gesang 1. Rückung in die Untersekunde (IV) wie im Moni-Gesang 15. Mehrstimmigkeit und Gliederung wie in 25.

27. (13.) *Langset* Fruchtgesang; ges. von Semang.

Strukturintervall ist hier die durch den Zwischenton *dis* geteilte Terz *e-c*. An einer Stelle des Gesanges erweitert sich der Umfang zur Quarte (Var. 2). Der $\frac{2}{2}$ -Takt wird gelegentlich zum $\frac{3}{2}$ -Takt gedehnt (Var. 1). Wechselgesang zwischen *a* und *b*, wobei die Wiederholung von *b* manchmal von der Unterstimme mitgesungen wird. Durch Überlappen der beiden Stimmen entstehen simultane Terzen. Die Gliederung — das eintonige *a*-Motiv wird unregelmäßig drei bis achtmal, das *b*-Motiv meist zweimal wiederholt — zeigt, daß es sich hier auch musikalisch um einen Ple-Gesang handelt.

28. (23.) Gesang beim Marsch; ges. von Jahai.

Quintenumfang. Das *f* wird fast durchweg vertieft. Der Gesang ähnelt sehr 26; so sind die Motive *bc* eine Erweiterung des Motivs *b* in 26. *a* wird an drei Stellen zu drei Halben gedehnt (*a*¹), *c* an einer Stelle zu zwei Halben verkürzt. Daß *bc* in 3 + 3 und nicht in 2 + 2 + 2 Halbe gegliedert ist, ergibt sich aus der gelegentlichen Wiederholung von *b*. Aus dem Phonogramm ist die zweite Stimme nur stellenweise hörbar (*b*), doch kann man annehmen, daß es sich wieder um einen Kanon im Abstände von zwei Vierteln handelt. Gliederung wie in den vorigen Gesängen.

b) Semai.

29. (3.)

Tonale Struktur von *AI*: *g-f-d-c*. Die Quinte bildet also den Motivrahmen, während der Anfangs- und Schlußton *d* zum Hauptton *g* im Quart-

verhältnis steht. Das vertiefte *f* teilt als Zwischenton die Quarte *g-d*. Das *c* hat als Auftaktnote zur Oberquinte dieselbe Funktion wie das *f* zu Beginn von *B*. Der Quintschritt *f-c* wird in Var. 1 in die Oberquinte transponiert. Struktur von *A II*: *e-d-c-g*. Eine ähnliche Struktur weist auch *B* auf. Die Melodiebewegung ist im allgemeinen absteigend, doch schließt der Gesang mit einem in der Höhe lang ausgehaltenen Ton. Der Rhythmus ist mit Ausnahme der rufartigen Wendungen am Schluß der beiden Gesangshälften (*e*) streng, und zwar herrscht der $\frac{2}{2}$ -Takt vor. Die Dehnungen und Kürzungen um ein oder zwei Viertel sind sicherlich beabsichtigt; sie kehren gewöhnlich in allen Wiederholungen an gleicher Stelle wieder (*A II c*, *III d* usw.) Das Tempo von *A* bleibt konstant, während sich das Tempo des erheblich schnelleren *B* im Laufe der Wiederholungen beschleunigt. Die Motive als kleinste melodische Einheiten umfassen im Durchschnitt etwa zwei Takte und sind häufig durch kleine Pausen voneinander getrennt. Je zwei Motive, von denen das zweite eine Variante des ersten ist, bilden die nächst höheren Einheiten. Von diesen Einheiten werden wieder je zwei zusammengefaßt und durch das auf der Tonika verweilende *c*-Motiv abgeschlossen. Zwei derartige Einheiten, *I II* und *III II*, bilden Teil *A*, der nach mehrmaliger Wiederholung ebenso wie *B* durch das rhythmisch freie *e*-Motiv abgeschlossen wird. *III* ist eine Variante von *I*; das Niveau ist jedoch um eine Oktave verschoben. *B* entspricht formal der ersten Hälfte von *A I* u. *II*). Durch Überlappen zweier Motive ergeben sich bordunartige Bildungen (*B I f*¹, *II g*¹). Zu beachten ist das Vorkommen simultaner großer Sekunden (*A I a*¹). Gliederungsschema:

$$A \parallel \begin{array}{l} I \ a \ a^1 \\ II \ b \ b^1 \ c \end{array} \parallel \begin{array}{l} III \ d \ d^1 \\ II \ b \ b^1 \ c \end{array} \parallel \quad B \parallel \begin{array}{l} I \ f \ f^1 \\ II \ g \ g^1 \ c^1 \end{array} \parallel$$

$e \ e^1 \ e^2 \qquad e$

30. (5.)

Dies ist der Gesang, dessen Ähnlichkeit mit samoanischen Gesängen dem Gesamteindruck nach schon beim ersten Anhören der Phonogramme besonders auffiel. Der Umfang erreicht eine Dezime, doch ist die Leiter *e-d-c-g* im wesentlichen als Grundschema anzusehen. Das obere *g* und *f* wird nur im *e*-Motiv am Schluß von *A* und *B* berührt. Die *f-a*-Terzschriffe zu Beginn von *B II* sind wohl als eine Umspielung und Unterstreichung des darauffolgenden Haupttons *g* aufzufassen. Der melodische Schwerpunkt der Oberstimme liegt zum großen Teil auf *c*. Die Quarte *c-g* ist Strukturintervall. Strenger Rhythmus mit Ausnahme des Schlußmotivs *e*. In der Hauptsache $\frac{2}{2}$ -Takt, der gelegentlich zu drei Halben gedehnt (vgl. *B II g* mit *C II g*), zu zwei Vierteln (*C I b-b/2*) oder zu drei Vierteln (*B II a*^{2-a}³) gekürzt wird. Tempobeschleunigung. Rhythmisierte Bordun auf dem Hauptton *g*. Die simultanen Sekunden *g—a* (*B II*) ergeben sich aus der Imitation der Motive *g* und *a*² durch die zweite Stimme; ebenso der „Quartsextakkord“ (*A II c*) aus dem Überlappen des *c*-Motivs über den Bordun auf *g*. Der Gesang zerfällt in die drei Hauptteile *A*, *B* und *C*, wobei *C* als Variante von *B* angesehen werden kann. Die Hauptteile werden durch das rufartige *e*-Motiv und das darauf-

folgende f^1 -Motiv abgeschlossen. Die Verwendung der kleinen Unterterz als Nachschlag an Teilschlüssen ist für die Semai-Gesänge charakteristisch. Gliederungsschema:

(Oberstimme) A	I	$b\ b\ c\ (\infty b)$	II	$c\ c\ d\ d\ d$
(Unterstimme)		$a\ \quad\quad\quad c$		$a^1\ \quad\quad\quad a$
	I^1	$b\ \quad c\ \quad\quad\quad d$		$II^1\ \quad c\ c\ c^1\ \quad d^1$
		$a\ \quad\quad\quad\quad\quad a$		$a^1\ \quad\quad\quad\quad\quad a$
				$e\ f^1$

B	I	$f\ f\ b\ b^1$	C	$(\infty B)\ I\ b\ b/2\ c\ c\ b$
		a		$II\ g\ h\ (a)$
	II	$g\ g\ a^2$		$III\ d^1\ d\ d$
		$g^1\ a^3$		$II\ g\ h\ (a)$
	$: I\ II\ I: $			
		$e\ f^1$		

31. (4.)

Dem vorigen Gesang sehr ähnlich. Vgl.:

31, Motive $a\ b\ c\ d\ d^2\ e$

32, Motive $c\ b\ d\ a\ f^1\ e$

Motivkürzungen um ein Viertel an Teilschlüssen ($A\ II\ d^1$, $B\ I$, Var. 1); Unterterz-Nachschlag am Schluß von A . In der vierten Wiederholung von A erfolgt, ebenso wie in 21, eine merkwürdige Modulation in die kleine Unterterz. Das Tempo von B ist bedeutend langsamer als das von A , doch wird es wieder beschleunigt. Mehrstimmigkeit in A : Motivimitationen der zweiten Stimme, Überlappen der beiden Stimmen und hieraus sich ergebende kanonartige Bildungen. Mehrstimmigkeit in B : Rhythmisierter Bordun auf dem Hauptton und Pendeln der Oberstimme zwischen Quinte und Quarte des Haupttons. Die Abschlußphrase $e\ d^2$ am Ende von A und B wie in den beiden vorigen Gesängen.

32. (6.)

Das Ersetzen des f (Takt 1) durch seine Quinte c (Takt 2) zeigt die Äquivalenz von Quinttönen. Die Motive erreichen gelegentlich Oktavenumfang (f -Motiv). Am Schluß von A wieder der charakteristische Unterterz-Nachschlag. $\frac{2}{2}$ - und $\frac{3}{2}$ -Takt wechseln häufig ab. Die Motive werden öfters um eine oder mehrere Halbe verlängert oder verkürzt. Das Tempo von A bleibt konstant; B beginnt, wie in 31, bedeutend langsamer, erreicht jedoch im Laufe der Wiederholungen allmählich wieder das Tempo von A . Mehrstimmigkeit wie im vorigen Gesang. Die Imitation der Motive wird in A ziemlich streng durchgeführt, und es entsteht so ein Kanon im Abstände von zwei Halben.

33. (7.) *Cenoi Batu.*

$A\ I$ fast identisch mit 32 $A\ II^1$; tonale Struktur von $B\ II$ wie 29 $B\ I$, 31 B , 32 B . Das e , mit dem A als Unterterz-Nachschlag schließt (Var. 2),

wird zum Hauptton von *B*; wieder also die gleiche Modulation in die kleine Unterterz wie in 21 und 31! Das *f*-Motiv ist eine melodische Spiegelung des in die Unterquinte transponierten *e*-Motivs. Das Tempoverhältnis von *A* und *B* ist das gleiche wie im vorigen Gesang, doch bleibt diesmal auch das Tempo von *B* konstant. Die Gliederung von *A* weist ein bemerkenswertes Zusammenschrumpfen in der Form auf:

<i>A</i> I <i>a b c d</i>	I <i>a b c d</i>	I	I	I
II <i>b¹ c d</i>	II <i>b¹ c d</i>		II	II
	III <i>c d</i>	III		

34. (1 a.)

Dieser Gesang wurde von Ple vorgetragen und sehr stark ihrer Eigenart angepaßt. Das zugrunde liegende Tonmaterial entspricht zwar den wichtigsten Tönen der Semai-Gesänge, doch ist der Hauptton nicht wie bei allen Semai-Gesängen der untere, sondern der obere Quartton. Die kanonische Imitation erfolgt nicht im Abstände zweier Halben, sondern wie bei den Ple-Gesängen im Abstände zweier Viertel. Auch die Großform weist mit ihrer Wiederholung des Abschlußmotivs auf die Ple-Gesänge hin (vgl. z. B. die Gliederung von 24).

35. (1 b.)

In diesem, ebenfalls von Ple vorgetragenen Gesang ist wohl nur der Text semai, während die Musik ausgesprochenen Ple-Charakter aufweist. Vgl. Einleitung, tonale Struktur, Motivik, Mehrstimmigkeit und Gliederung mit Ple 25.

III. Leitern.

(Siehe Notenbeilage, S. 642—643.)

IV. Zusammenfassende Charakteristik.

Die Gesänge der einzelnen Stämme unterscheiden sich zum Teil sehr beträchtlich voneinander, wenn auch allen Stämmen gemeinsame Merkmale zu erkennen sind.

Die Kenta-Gesänge umfassen entweder eine Quarte (Ges. 4—6) oder eine große Terz (7—8) und bestehen immer nur aus drei Tönen. Auch bei den Gesängen mit Quartenumfang ist nicht die Quarte, sondern die Terz Strukturintervall. Der Quartton wird nur gelegentlich als Wechselnote zum oberen Terzton berührt, doch wird die Quarte auch als Tonschritt verwendet. Hauptton ist bei den Quartgesängen die Oberterz, während die Unterterz auftaktig gebraucht wird (4—5). Die Intonation der Terz ist in den einzelnen Gesängen und gelegentlich auch innerhalb desselben Gesanges verschieden. Acht Viertel (4, 6, 8), zehn Viertel (5) oder zwölf Viertel (7) bilden durch Viertelpausen am Schluß kenntliche Einheiten. Diese bestehen bei den Gesängen mit Quartenumfang aus zwei Teilen, von denen der zweite eine Verkürzung des ersten ist (4—6); Motivkürzungen begegnen wir gelegentlich zu Beginn der Gesänge (6—7). Die Kenta-Gesänge bestehen zum Teil lediglich aus der beständigen Wiederholung einer solchen Einheit (6, 8). Eine Erweiterung der Form wird erreicht, indem zwei durch ihren Schlußton unterschiedene Einheiten entweder

durchgehend (7) oder streckenweise (4) alternieren. Die Art der Mehrstimmigkeit ist, ähnlich wie auf den Salomonen⁴⁸, kanonisch, und zwar folgt die eine Stimme der anderen regelmäßig in der Entfernung zweier Viertel. In diesen mehrstimmigen Gesängen wird das Tempo im Laufe der Wiederholungen beschleunigt (4—7). Da das Tempo nur in dem einstimmigen Gesang konstant bleibt (8), ist es möglich, daß die Tempobeschleunigung durch das imitierende Zusammenwirken mehrerer Stimmen hervorgerufen oder doch begünstigt wird. Die Kanon-Form, in der stets eine Stimme die andere gleichsam verfolgt, ohne sie je zu erreichen, bringt eine gewisse Unruhe mit sich, die sich sehr wohl in der Beschleunigung des Tempos auswirken kann.

Die gleiche Art der Mehrstimmigkeit finden wir außer bei den Kenta noch bei den Jahai (2) und Ple. Letztere sind für die Semang die eigentlichen Kulturbringer, und nicht nur die Jahai, die nördlichen Nachbarn der Ple, sondern auch die Kenta sind von der Ple-Kultur sehr stark beeinflusst⁴⁹; es ist daher möglich, daß diese beiden Stämme auch die Mehrstimmigkeit von den Ple übernommen haben. Ähnliche tonale Struktur, Rhythmik und Form wie bei den Kenta findet sich auch bei den Ple (22). Der einzige einstimmige Kenta-Gesang (8) weicht auch in seiner tonalen Struktur von den mehrstimmigen Gesängen ab und ist zugleich formal am primitivsten; es ist daher nicht ausgeschlossen, daß dies der einzige unter den aufgenommenen Kenta-Gesängen ist, der von der Ple-Musik unbeeinflusst geblieben ist. Auch die Jahai-Gesänge weisen keine charakteristischen Merkmale auf, die nicht ebenfalls in den Ple-Gesängen vorkämen; sie sind jedoch ungleich primitiver und bestehen zum Teil im wesentlichen aus der Wiederholung eines kurzen eintonigen Motivs (1); in dieser Hinsicht sind sie noch primitiver als die Kenta-Gesänge. Sie beginnen, ähnlich wie die Gesänge der Kubu, mit einem lang ausgehaltenen Ton auf der Oberquinte (1) oder Oberquarte (2) des Haupttons und leiten dann in einer kleinen, rhythmisch freien Wendung zum Hauptteil über. Der Umfang beträgt also höchstens eine Quinte. Die Motive sind, ebenso wie bei allen anderen Stämmen, häufig auftaktig (3). Charakteristisch ist ein punktiertes, eintoniges Motiv (1 a, 2 a, 3 a). Die Gesänge stehen mit Ausnahme der rhythmisch freien Einleitung im $\frac{2}{2}$ -Takt.

Wie bei den Jahai beträgt auch bei den Moni der Gesangsumfang eine Quinte; während sie jedoch dort nur an einigen Stellen erreicht wird, durchlaufen die Motive der Moni ständig den Ambitus einer Quinte (9—13). Auch als Tonschritt wird dieses Intervall häufig gebraucht (10—11, 13—15). Die Quinte wird durch einen Zwischenton so geteilt, daß für uns Europäer der Eindruck eines gebrochenen Molldreiklangs entsteht (9). Derartige „gebrochene Dreiklänge“ kommen auch auf den Salomonen vor. Ein vierter Ton tritt als Zwischenton (10), Wechselton (13, Var. 1), Oberquarte des tieferen Quinttons (12—13) oder Auftakt zum höheren Quintton (11, 14) auf. Durch auftaktartige Verwendung der Unterquarte oder Unterquinte zur Mese erweitert sich der Tonvorrat auf 5, der Umfang auf eine große Sext oder eine große

⁴⁸ E. V. HORBOSTEL, *Die Musik auf d. Sal.-Ins.*, S. 500.

⁴⁹ P. P. SCHEBESTA, „*Anthropos*“, XX (1925), S. 724, 727.

Septime (14—15), doch bleibt die Quinte Strukturintervall. Der Rhythmus ist dem der Kenta-Gesänge sehr ähnlich; punktierte Rhythmen sind selten (9—10). Der $2\frac{1}{2}$ -Takt herrscht ausnahmslos, doch werden in einigen Gesängen (10—11) die Phrasen durch eingeschobene (überzählige) Viertelpausen getrennt. Wie in manchen Kenta-Gesängen (4, 7) alternieren zwei durch Pausen voneinander getrennte Einheiten, von denen die zweite nur eine Variante der ersten ist. Im Gegensatz zu den Kenta variieren aber die Moni nicht den Schluß, sondern den Anfang der Phrase. Die Länge der Motive beträgt entweder acht (Ges. 9, 12) oder sechzehn Viertel (13—15). Wir finden bei den Moni eine merkwürdige Art der Mehrstimmigkeit (9, 14, 15): Der Gesang beginnt unison. Nach einer Weile schiebt die eine Stimme eine Pause ein, und es entsteht hiedurch ein Kanon, der aber bald durch eine gleich lange Pause in der anderen Stimme ins Unisono zurückgeführt wird. So wechseln Unisono und Kanon beständig ab. Die Pausen werden im Laufe der Wiederholungen an verschiedenen Stellen eingeschoben. In den kanonischen Teilen folgt eine Stimme der anderen, ebenso wie bei den Jahai, Kenta und Ple, fast stets in der Entfernung zweier Viertel. Außer dieser Mehrstimmigkeit finden wir auch eine Art primitiver Heterophonie: Der Chor singt die Grundmelodie, während die Hauptsängerin sie mit melodisch wie rhythmisch reicheren Motivvarianten umspielt (12). Auch bei den Wedda auf Ceylon finden sich Gesänge, deren merkwürdige Mehrstimmigkeit der der Moni ähnlich zu sein scheint. Zwar schreibt WERTHEIMER⁵⁰: „Die Sänger scheinen kunterbunt durcheinander zu singen“; doch heißt es weiter: „...wenn auch merkwürdige Einsätze gelegentlich eine sonderbare Kontrapunktik, gelegentlich ein kurzes Unisono ergeben... es erscheint zweimal ein merkwürdiges Einsetzen (der eine setzt mit dem Anfang einer Versmelodie ein, wenn der andere eben den Schlußteil beginnt) usw. Die eine Stimme ist zu undeutlich, um alles genügend verfolgen zu können, und es wäre reicheres Material zu solchen Feststellungen wünschenswert.“

Die Gesänge der Sabub'n und Kensiu heben sich insbesondere durch das Fehlen jeglicher kanonischer Mehrstimmigkeit von denen der anderen Stämme ab; auch sonst haben die Gesänge dieser beiden Stämme manche Züge gemeinsam. Der Tonumfang ist beträchtlich größer als bei den anderen Semang und sogar als bei den Ple. Die Kensiu-Gesänge haben, ebenso wie Sabub'n 17, Oktavenumfang; Sabub'n 18 umfaßt sogar eine Undezime. Die Gesänge sind zum Teil rein pentatonisch (17, 19, 21): bei den Kensiu mit der Leiter *c'-a-g-e-d-c*, bei den Sabub'n mit der aus zwei gleichen Tetrachorden zusammengesetzten Leiter *g'-e-d c-a-g*. In allen Sabub'n- und Kensiu-Gesängen herrscht absteigende Melodiebewegung vor. Die Kensiu schicken ihren rhythmisch strengen Gesängen eine freirhythmische Einleitung voraus (20, 21); sie ist jedoch viel ausgedehnter und rhythmisch wie melodisch reicher als bei den Jahai und Ple. Im Gegensatz zu den anderen Stämmen finden wir bei den Sabub'n und Kensiu auch größere Gesangsabschnitte und

⁵⁰ MAX WERTHEIMER, Musik der Wedda, Sammelb. d. Intern. Musikges., XI, 2, S. 306.

ganze Gesänge mit freiem Rhythmus (17—19). Die Motive werden melodisch und rhythmisch mannigfach variiert. Charakteristisch ist die Wiederholung von Motivteilen (17—19, 21). Bei den Kensiu begegnen wir entweder in der Einleitung oder am Strophenanfang Rückungen um Sekunden und Terzen. Hierbei tritt die kleine Unterterz als Transpositionsbasis hervor (20 *b-b*², 21 VIII); auch bei den Semai finden sich derartige Transpositionen in die kleine Unterterz (31, 33). Die einzigen in den Kensiu-Gesängen vorkommenden Zusammenklänge sind ebenfalls kleine Terzen (19—21), während die Sabub'n-Gesänge einstimmig sind.

Die Melodien der beiden Sakai-Stämme, der Ple und Semai, unterscheiden sich in verschiedenen Beziehungen voneinander, und zwar erscheint die Musik der Semai in ihrer ganzen melodischen und formalen Gestalt weniger primitiv als die der Ple. Während der Umfang der Ple-Gesänge im wesentlichen eine Quinte nicht überschreitet und in keinem Fall eine Oktave erreicht, übersteigt der Umfang der Semai-Gesänge stets eine Oktave; selbst einzelne Motive mit Oktavenumfang kommen häufig vor (29, Var. 1, 32 *f*, 33 *b*). Motive, denen die Leiter *e-d-c-g* zugrunde liegt, sind bei den Semai sehr beliebt, fehlen aber bei den Ple. Charakteristisch für die Semai ist der Unterkleinterz-Nachschlag zum Hauptton am Schluß eines Abschnittes (30—33). Bei den Ple ist im wesentlichen die Quinte oder Terz, bei den Semai die Quarte Strukturintervall. In den kanonischen Teilen der Gesänge folgt eine Stimme der anderen bei den Ple stets im Abstände zweier Viertel, bei den Semai im Abstände zweier Halben. Auch formal unterscheiden sich die Gesänge der beiden Stämme beträchtlich voneinander. Typisch für die Ple ist das Alternieren eines punktierten, eintonigen und eines melodisch und rhythmisch reicheren Motivs; hierbei wird das eintonige Motiv mehrere Male — unregelmäßig oft — wiederholt, während das andere gewöhnlich zweimal oder — seltener — ohne Wiederholung gesungen wird. Die Gesänge der Semai zerfallen in zwei Teile, von denen der erste reicher gegliedert ist als der zweite; dieser besteht häufig nur aus einem rhythmisierten Bordun und einem zweitonigen Motiv auf dessen Oberquarte und Oberquinte (31, 32). Die Teile werden meist mehrmals wiederholt und nach der letzten Wiederholung durch ein rhythmisch freies Motiv mit lang ausgehaltenen Noten abgeschlossen. Auch im Tempo unterscheiden sich beide Teile merklich voneinander, und zwar ist der zweite gewöhnlich langsamer. Während das Tempo des ersten Teils meist konstant bleibt, wird es im zweiten gewöhnlich beschleunigt. Auch die Ple-Gesänge weisen zum Teil sehr beträchtliche Tempobeschleunigungen auf. Im Metrum ähneln sich die Gesänge der beiden Sakai-Stämme: Sie stehen entweder im $\frac{2}{2}$ - oder im $\frac{3}{2}$ -Takt; in einigen Semai-Gesängen wechseln beide Taktarten in unregelmäßiger Weise ab (30, 32, 33).

C. Parallelen Malaka-Samoa.

Unter den samoanischen Gesängen finden sich zwei in ihrer ganzen Gestalt voneinander abweichende Typen, von denen der eine, in Melos und Aufbau ungleich primitivere Typus, zweifellos der ältere ist; die meisten phonographierten Gesänge dieser Art sind ausdrücklich als „ganz alt“ bezeichnet



Abb. 7.



Abb. 8 (+ Abb. 7). Tanz der Pli (mit Bambusstampfen) in zwei charakteristischen Phasen.



Abb. 9. Samoanischer Mädchensitzfanz.
(Nach A. KRÄMER: Die Samoa-Inseln, II, Abb. 126.)

(36, 37) und erst für den Zweck der Aufnahme von alten Leuten in Upolu wieder eingeübt.

I. Älterer samoanischer Typus.

Der hinsichtlich seiner tonalen Struktur primitivste Gesang (38) mit den vier Tönen des dorischen Tetrachords *a-g-f-e* weist eine große Ähnlichkeit mit einigen Gesängen der Kenta (4—6) auf. Hier wie dort beschränkt sich der Umfang auf eine Quarte, wobei aber weniger die Quarte als die Terz *g-e* Strukturintervall ist; der Zwischenton *f*, der in den Kenta-Gesängen nicht vorkommt, wird auch in den meisten Varianten des samoanischen Gesanges nicht berührt. Ebenso wie bei den Sabub'n (18 *a-a*¹) und den Semai (34 *b-c*) bildet die Quarte gelegentlich die Transpositionsbasis (36 *a-c*, 37 *b¹-b²*).

Rhythmik. Je zwei Viertelwerte werden zumeist zu einer rhythmischen Einheit zusammengefaßt (36, 38); das Metrum ist also ebenso wie bei den Semang und Sakai vorwiegend geradzahlig. Gewöhnlich bilden zwei oder auch drei Halbe die nächsthöhere Einheit. In fast allen Gesängen finden sich beide Metren nebeneinander (36); ebenso Kenta 5, Semai 30, 32, 33.

Form. Die Gesänge bestehen häufig aus zwei Teilen, von denen der zweite gewöhnlich eine Variante des ersten ist (38); die gleiche Gliederung weisen die Gesänge der Kenta auf.

Die Mehrstimmigkeit der alten samoanischen Gesänge beschränkt sich in der Hauptsache auf einen rhythmisierten Bordun (38) oder Ansätzen hiezu (37); ebenso Semai 30, 31 B und 32 B. Simultane große Sekunden (36) wie Semai 29 *a*¹ und 30 *a*¹.

II. Jüngerer samoanischer Typus.

Die Gesänge sind entweder ausschließlich (40, 42, 43) oder vorwiegend (41) hexatonisch mit der Leiter *a-g-f-e-d-c*. Die Tonalität der Gesänge ist durch die besonders starke Bevorzugung des Haupttons sehr ausgeprägt. Er ist fast stets Anfangs- und Schlußton. Das starke Hervortreten des Haupttons ist auch für die Gesänge der Jahai und Ple charakteristisch. Die nächst der Tonika wichtigste Stufe ist die Dominante *g*. Die gleiche Leiter findet sich bei den Ple (24) und Semai (29—31). Während bei den Ple ebenso wie bei den Samoanern *c* erster und *g* zweiter Hauptton ist, scheint das Verhältnis dieser beiden Stufen bei den Semai umgekehrt zu sein; doch ist auch hier das Übergewicht von *g* über *c* nicht bedeutend. Das *a* wird häufig als Unterterzauftakt zur Tonika verwendet (41 *a*⁹, 42, Var. 1). — Vgl. den Anfang des Kensiu-Gesanges 19, die Kleinunterterz-Nachschläge bei den Semai (30—33) sowie die merkwürdigen Rückungen in die kleine Unterterz bei den Kensiu und Semai (21, 31, 33).

Äußerst charakteristisch ist die Modulation in die Subdominante *f* zu Beginn eines Gesangsteils; gewöhnlich wird dann der Hauptton *f* von der simultanen Oberterz *a* begleitet. In der Regel erfolgt diese *f*-Modulation am Anfang des zweiten Teils (40, 41, 43). Die gleiche Modulation in die Subdominante finden wir bei den Ple (24 II) und Semai (30 B II).

Der Tonumfang ist im Gegensatz zu den Gesängen des älteren Typus, wie bei den *Semai*, sehr groß: Der Gesamtumfang von Ober- plus Unterstimme schwankt gewöhnlich zwischen einer großen Dezime und einer Oktave plus großen Sexte.

Für die samoanische *Motivik* ist das plötzliche Ansteigen und allmähliche Abfallen charakteristisch. So sind Motive der Form *c-e-d-c*, wo nur die absteigende Terz durch einen Zwischenton geteilt wird, sehr häufig (41 *a*). Ähnlich die Motive mit Tonika-Quartsprung und stufenweiser Rückkehr zur Tonika: *c-f-e-d-c* (40 *a*). Ein derartiger Anspruch am Motivbeginn ist in primitiver Melodik ungewöhnlich; es ist daher sehr bedeutsam, daß auch bei den *Semang* und *Sakai* die gleichen Motivformen vorkommen. So besteht ein Gesang der *Kenta* (8) aus der Wiederholung eines solchen Motivs; ähnlich ist die Melodik in Gesängen der *Jahai* (3), *Ple* (25) und *Semai* (30 *c*, 32 *c*, 33 *c*, 34). Das gelegentlich vorkommende „Dreiklangs“-Motiv *c-e-g-e-c* (43 *a*¹⁰) braucht ebensowenig wie die „gebrochenen Dreiklänge“ bei den *Moni* und den *Salomoniern*⁵¹ auf europäische Einflüsse zurückgeführt zu werden.

Das *Metrum* ist durchweg geradzahlig. Während sich im älteren Typus auch Gesänge ohne konstantes *Metrum* finden (37) und in dieser Hinsicht den Gesängen der *Sabu'b'n* und *Kensiu* nahestehen, liegt den Gesängen des jüngeren Typus stets eine etwa unserem Takt entsprechende (mit dem Werte einer Halben notierte) metrische Einheit zugrunde (vgl. das begleitende Händeklatschen in 39). Nicht selten werden, ebenso wie bei den *Jahai*, *Kenta* (4, 6—8), *Moni* (12—14), *Sabu'b'n* (16) und *Ple* (23), zwei Halbe durchgängig zu einer Einheit zusammengefaßt; meist finden wir jedoch keinen reinen $\frac{2}{2}$ -Takt, sondern Kombinationen von Gruppen zu zwei und drei Halben (40—43) (vgl. *Kenta* 5, *Semai* 30, 32, 33).

Sehr beliebt (im alten Typus selten) sind Synkopen (42 *b*). Vgl. *Moni* 9, *Kensiu* 20 *b*², *c*¹, *Semai* 29, Takt 1, 30 *c*¹, 31 *b*. Auch punktierte Rhythmen sind, ebenso wie bei den *Semang* und *Sakai*, häufig anzutreffen (39—41).

Das *Tempo* bleibt nur selten konstant. Gewöhnlich wird es, wie bei den *Kenta*, *Ple* und *Semai*, im Laufe des Gesanges beschleunigt. Die Beschleunigung ist zum Teil ziemlich beträchtlich; so wird häufig am Schluß das Anderthalbfache des Anfangstempos erreicht und gelegentlich auch überschritten (42). In einigen Gesängen (41) unterscheiden sich, wie bei den *Semai*, die einzelnen Hauptteile auch durch das *Tempo*.

Die *Mehrstimmigkeit*, die der samoanischen Musik ihr charakteristisches Gepräge verleiht, wurzelt nicht in dem Phänomen der Konsonanz; sie ist vielmehr durch die Form der Gesänge bedingt und mit ihr aufs engste verknüpft. Die Urform dieser Gesänge ist der allverbreitete *Wechselgesang* zwischen Vorsänger und Chor. Durch vorzeitiges Einsetzen von Vorsänger oder Chor entsteht, zuerst mehr oder minder zufällig, eine Art von

⁵¹ E. V. HORNBOSTEL, Musik auf den Salomo-Inseln.

Mehrstimmigkeit, die aber dann als solche gewertet und weiter ausgebildet wird. Die samoanischen Gesänge haben, ebenso wie schon die Gesänge der *Semang* und *Sakai*, diese Stufe bewußter Mehrstimmigkeit zweifellos erreicht. Ein Beispiel für einen solchen Wechselgesang mit Überlappen der beiden Stimmen bietet der Anfang von Ges. 41. Verweilt eine Stimme über den Einsatz der anderen Stimme hinaus auf ihrem Schlußton, so entsteht eine *Bordun*wirkung (40, Anf.) — vgl. den Anfang des *Semai*-Gesanges 30. — Aus solchen bordunartigen Ansätzen entwickeln sich dann, ebenso wie bei den *Semai* (31 b, 32 b) ausgesprochenere Formen eines rhythmisierten Borduns (39).

Die Anfänge des *Kanons* sind ebenfalls im Wechselgesang zu suchen; denn es entsteht notwendigerweise ein kanonartiges Gebilde, sobald den beiden überlappenden Stimmen das gleiche Motiv zufällt. Wir hatten gesehen, daß eine solche Kanonik für die Mehrstimmigkeit der *Jahai*, *Kenta*, *Moni* und *Sakai* typisch ist; aber auch in samoanischen Gesängen finden sich verschiedentlich derartige kanonische Imitationen (41, III, Schluß). Auch auf den *Salomo-Inseln* sowie in Gesängen afrikanischer *Neger*⁵² kommen ähnliche kanonartige Bildungen vor.

Für die Frage der Anfänge kontrapunktischer Mehrstimmigkeit ist die Tatsache von Bedeutung, daß sich die Form des strengen Kanons bei so primitiven Völkern wie den *Semang* findet, während die Imitationen in den hochentwickelten samoanischen Gesängen sich in viel freieren Formen bewegen und nur an einzelnen Stellen angewendet werden. Auch in der europäischen Musik tritt der Kanon zu einer Zeit auf, wo die Mehrstimmigkeit sich noch in sehr frühen Stadien ihrer Entwicklung befindet; man denke an den berühmten „*Sumerkanon*“ des Mönchs zu Reading, der schon um 1240 entstanden ist.

* * *

Das *Hauptbegleitinstrument* zum Tanz bilden gewöhnlich einige aufgerollte rohe Schlafmatten, in die man kurze Bambusstücke oder eine Flasche als Resonanzkörper hineinschiebt. Die Matten werden mit zwei Schlägeln *tu'itu'i* geschlagen. Vgl. das Schlagen mit geflochtenen Matten auf Bambusröhren bei den *Malaka-Primitivstämmen*. Auch Stampfröhren werden, ebenso wie bei den *Malakastämmen*, zur Begleitung der Tanzgesänge verwendet.

Die Tanzbewegungen der Samoaner sind denen der *Malakastämme* sehr ähnlich: Hier wie dort ein weich gerundetes Hin- und Herwenden der Arme, unterstützt durch das Wiegen des Körpers (vgl. Abb. 7 und 8 mit Abb. 9). Dies ist ein besonders wichtiges Argument für die Hypothese einer Rassenverwandtschaft zwischen diesen beiden Völkern; ist doch der Tanz eines Volkes ein unmittelbarer Ausdruck seiner ganzen Wesensart.

⁵² E. v. HORNBOSTEL, *African Negro Music*, Oxford 1928, Beispiel 5.

Allgemeine Ergebnisse.

Zweifellos bildet der Vergleich musikalischer Äußerungen der verschiedenen Völker ein wichtiges Kriterium für Rassen- und Kulturzusammenhänge; man muß sich jedoch hüten, aus universal verbreiteten Merkmalen, wie etwa der Verwendung der Quarte und Quinte als Strukturintervall, sowie aus allgemein primitiven Merkmalen, wie etwa der Gliederung *ababab* . . . oder der Beschränkung des Tonmaterials auf wenige Töne, irgendwelche Schlüsse auf ethnologische Zusammenhänge ziehen zu wollen. Hiefür besagt es z. B. gar nichts, daß der Umfang in den älteren *samoanischen* Gesängen, ebenso wie bei einigen *Malakastämmen*, die Quinte in der Regel nicht überschreitet oder daß Motive auf *Malaka* wie auf *Samo*a häufig gedehnt oder gekürzt werden. Nur wirklich charakteristische und geographisch beschränkte Merkmale bilden denn auch die Grundlage zu nachstehenden Überlegungen.

Für die Frage der gegenseitigen Stellung der verschiedenen *Semang*-Stämme ergibt sich aus der Analyse der Gesänge folgendes: Die *Jahai*, *Kenta* und *Moni* schließen sich zu einer, die *Sabub'n* und *Kensiu* zu einer zweiten Gruppe zusammen. Besonders charakteristisch ist für die erste Gruppe die kanonische Art der Mehrstimmigkeit sowie die in der Regel nicht absteigende Melodiebewegung, für die zweite Gruppe der große Tonumfang sowie das Vorwiegen freier (kanonischer Behandlung widerstrebender) Rhythmik.

Einfache Gliederung wie geringer Tonumfang lassen — trotz der Kanons — die Gesänge der ersten Gruppe gegenüber denen der zweiten primitiver erscheinen. Da sich auch bei einem so primitiven Stamm wie den *Wedda* auf *Ceylon* anscheinend Ansätze zu kanonartigen Bildungen finden, erweist sich der Kanon überraschenderweise als eine sehr primitive Form der Mehrstimmigkeit.

Von den drei Stämmen der ersten Gruppe heben sich die *Moni* mit dem Wechsel von Unisono und Kanon gegenüber den *Jahai* und *Kenta* mit durchgängiger Kanonik ab. Am primitivsten sind die *Jahai*, deren Gesänge, abgesehen von der kurzen Einleitungssphrase, häufig auf einem einzigen Ton bleiben; es folgen die *Kenta* mit Terz oder Quartumfang sowie als unprimitivster Stamm dieser Gruppe die *Moni* mit Quintumfang und vor allem mit der häufigen Verwendung von Quintschritten. Von den beiden Stämmen der zweiten Gruppe erscheinen die *Sabub'n* mit ihrer strengen Einstimmigkeit primitiver als die *Kensiu*, in deren Gesängen sich stets simultane Kleinterzen finden. Hienach ließen sich die *Semang*-Stämme dem Grade ihrer Primitivität nach folgendermaßen ordnen: *Jahai*, *Kenta*, *Moni*, *Sabub'n*, *Kensiu*.

Die Gesänge der beiden *Sakai*-Stämme, der *Ple* und *Semai*, weichen in wesentlichen Zügen voneinander ab; die weitaus primitiveren Gesänge finden sich bei den *Ple*: Kleiner Tonumfang, einfache Gliederung bei den *Ple*; großer Tonumfang, reiche Gliederung bei den *Semai*.

Für die Frage des Verhältnisses der *Sakai* zu den *Semang* ergibt sich: Die *Sakai* stehen der ersten *Semang*-Gruppe (*Jahai*, *Kenta*,

Moni) näher als der zweiten (*Sabub'n*, *Kensiu*): Kanonische Mehrstimmigkeit und strenger Rhythmus bei den *Sakai* und der ersten *Semang*-Gruppe; Fehlen kanonischer Mehrstimmigkeit und vorwiegend freier Rhythmus bei der zweiten *Semang*-Gruppe.

Die primitiveren *Ple* stehen den benachbarten *Semang* näher als die *Semai*: Kanon im Abstände einer Halben bei *Ple* und *Semang*; Kanon im Abstände zweier Halben bei den *Semai*.

Von den drei Stämmen der ersten *Semang*-Gruppe sind die *Jahai* den *Ple* am ähnlichsten: Freirhythmische Einleitungssphrase mit lang ausgehaltenen Tönen auf der Oberquarte oder Oberquinte der Tonika, starkes Hervortreten des Haupttons, häufige Verwendung eintoniger, punktierter Motive bei *Ple* und *Jahai*, jedoch nicht bei *Kenta* und *Moni*. Von diesen beiden Stämmen stehen die *Kenta* den *Ple* näher: Durchgängige Kanonik bei *Ple*, *Jahai* und *Kenta*; Wechsel von Unisono und Kanon bei den *Moni*. Diese aus der Gesangsanalyse gewonnene Abstufung der Verwandtschaft der drei *Semang*-Stämme zu den *Ple* entspricht vollkommen ihrer geographischen Lage: Die *Jahai* sind unmittelbare Nachbarn der *Ple*, während die *Moni* im äußersten Norden von den *Ple* noch weiter entfernt wohnen als die *Kenta*.

Da die *Jahai* und *Kenta* stark von der *Ple*-Kultur beeinflusst sind⁵⁴, erscheint es möglich, daß die *Semang* auch die kanonische Mehrstimmigkeit von den *Ple* übernommen haben; für diese Annahme spricht auch das Fehlen kanonischer Mehrstimmigkeit bei einigen *Semang*-Stämmen (*Sabub'n*, *Kensiu*). Es ist sehr bemerkenswert, daß die *Semang*-Stämme in ihren Gesängen den *Sakai* um so mehr ähneln, je primitiver sie sind. Dies hängt offenbar mit der auch sonst zu beobachtenden Erscheinung zusammen, daß Völker niedriger Kulturstufen Einflüssen fremder Kulturen besonders zugänglich sind. Auch die unmittelbare Nachbarschaft gerade des primitivsten *Semang*-Stammes (der *Jahai*) mit den *Sakai* spricht dafür, daß die große Ähnlichkeit der Gesänge der primitiveren *Semang*-Stämme mit denen der *Sakai* nicht anthropologisch, sondern ethnologisch begründet ist.

Nicht eindeutig zu beantworten ist die Frage des Verhältnisses des Unisono-Kanon-Wechsels der *Moni* einerseits zum strengen Kanon der anderen Stämme, andererseits zur Mehrstimmigkeit der *Wedda*. Die kanonartigen Ansätze der den *Sakai* anthropologisch nahestehenden, jedoch bei weitem primitiveren *Wedda* erscheinen als Vorstufe zum strengen Kanon der *Sakai*; dagegen ist die streng durchgeführte Form des Unisono-Kanon-Wechsels der *Moni* wohl eher als eine Weiterentwicklung des von den *Sakai* übernommenen Kanonos zu deuten.

Die in der Höhe einsetzenden Einleitungssphrasen mit lang ausgehaltenen Tönen bei den *Ple* und *Jahai*, denen die Abschlußphrasen bei den *Semai* entsprechen, finden sich auch bei den primitivmalaiischen *Kubu* auf *Sumatra*. Leider besitzen wir bisher noch keine Phonogramme von den den

⁵⁴ SCHEBESTA, In: „Anthropos“, XX, S. 724, 727.

Kubu anthropologisch nahestehenden *Jakudn*; falls jedoch, wie man annehmen möchte, auch die *Jakudn* ihren Gesängen ähnliche Einleitungsphrasen vorausschicken, dürften die *Sakai* diese von den *Jakudn* übernommen und den *Semang* übermittelt haben.

Von den *samoanischen* Gesängen sind die aus *Upolu* (älterer Typus) bei weitem primitiver als die aus *Sawai* (jüngerer Typus): Dort kleiner Tonumfang, wenig gefestigte Metrik, einfache Gliederung und wenig ausgebildete Mehrstimmigkeit; hier großer Tonumfang, strenge Metrik, reiche Gliederung und hochentwickelte Mehrstimmigkeit.

Die Parallelen: *Samo*a, älterer Typ — *Malaka* sind, sofern es sich nicht um allgemein primitive Züge handelt, wichtig, weil sie zeigen, was sich sicher nicht erst in *Samo*a herausgebildet hat: Es sind dies der rhythmisierte Bordun, Auftakt, Synkopen, $\frac{2}{2}$ -Takt, Wechsel von $\frac{2}{2}$ - und $\frac{3}{2}$ -Takt, kleine Unterterz als Auftakt und Nachschlag sowie mehrmals wiederholte Großsekunden-Zusammenklänge. Es ist aber nicht zu verlangen, daß alle Entsprechungen auch in den *altsamoanischen* Gesängen sich finden müßten; denn abgesehen von der geringen Anzahl vorhandener Beispiele aus *Upolu*, wird die Erinnerung der Sänger an die alten Gesänge, die sie sich eigens zum Zwecke der Aufnahme wieder eingeübt haben, merklich verblaßt gewesen sein. Keinesfalls kann man schließen, daß die Parallelen *Jungsamo*a-Malaka auf jüngerer konvergenter Entwicklung beruhen.

Alle charakteristischen Übereinstimmungen zwischen den *Semang* und *Samo*a finden sich auch bei den *Sakai*. Man kann hieraus schließen, daß nicht die *Semang*, sondern die *Sakai* die eigentlichen Protopolynesier gewesen sind. Übrigens bekräftigt diese Tatsache die Vermutung, daß die *Semang* in ihren Gesängen sehr stark von den *Sakai* beeinflußt sind.

Für die Verwandtschaft *Malaka*-*Samo*a besonders charakteristisch sind: die kanonisch-kontrapunktische Mehrstimmigkeit, der rhythmisierte Bordun, Unterquint-Modulation, Motivform Tonika — Ansprung — stufenweise Rückkehr zur Tonika, Hexatonik, Tempobeschleunigung, punktierte Rhythmen, Synkopen, Auftakt, $\frac{2}{2}$ -Takt, Wechsel von $\frac{2}{2}$ - und $\frac{3}{2}$ -Takt sowie die Ähnlichkeit der Tanzbewegungen.

Es stand keineswegs von vornherein fest, daß sich die Ähnlichkeit der Gesänge *Malakas* und *Samoas*, die sich aus dem Gesamteindruck ergeben hatte, durch die Analyse bestätigen müßte, da eine merkmalmäßige Aufzählung von Übereinstimmungen häufig das Wesentliche nicht zu erfassen vermag. Vorliegende Arbeit hat jedoch einerseits die Tauglichkeit der analytischen Methode, andererseits aber die Wichtigkeit des Gesamteindrucks für die Beurteilung von anthropologischen Zusammenhängen erwiesen.

Die Parallelen, die hier zwischen der Musik der Samoaner und der der Primitivstämme auf *Malaka* aufgezeigt worden sind und die sich, wie wir gesehen haben, auf tonale Struktur, Melos, Rhythmik, Tempobeschleunigung, Metrik, formalen Aufbau, Mehrstimmigkeit, Instrumente und Tanz erstrecken, sind so offensichtlich, daß an einem Zusammenhang zwischen diesen beiden Völkern nicht gezweifelt werden kann. Auf die Beziehungen zur Musik der

Salomonier wurde schon mehrfach hingewiesen. Da auch verschiedene mehrstimmige Gesänge der Kiwai-Papua (Süd-Neuguinea) ⁵⁵ in ihrer ganzen melodischen und rhythmischen Gestalt eine verblüffende Ähnlichkeit mit den Gesängen der Samoaner aufweisen, erscheint der Weg vor-gezeichnet, auf dem die Musik der Malaka-Primitivstämme nach Samoa ge-kommen sein mag.

Anhang.

Tabellarische Übersicht.

I. Melos, Vortragsweise und tonale Struktur.

	Semang					Sakai		Samoa	
	Jahai	Kenta	Moni	Sa-bub'n	Ken-siu	Ple	Se-mai	ält. Typ	jüng. Typ
Kleiner Tonumfang	+	+	+			+	.	+	
Großer Tonumfang				+	+		+		+
Absteigende Melodiebewe-gung				+	+		(+)		
Häufige Verwendung eines eintonigen Motivs	+					+			
Kleine Terz als Struktur-intervall		+		+	+		+	+	+
Quarte als Transpositions-basis				+			+	+	+
„Gebrochene Dreiklänge“ . .			+						
Vertauschung von Quart- oder Quinttönen							(+)		+
Motivform: Tonika — An-sprung — stufenweise Rückkehr zur Tonika . .	+	+				+	+		+
Halbtonlose Pentatonik . . .			(+)	+	+	(+)			
Hexatonik: a-g-f-e-d-c . .						+	+		+

II. Tempo, Rhythmus und Metrum.

	Semang					Sakai		Samoa	
	Jahai	Kenta	Moni	Sa-bub'n	Ken-siu	Ple	Se-mai	ält. Typ	jüng. Typ
Tempobeschleunigung . . .		+	(+)	(+)		+	+		+
Häufige Verwendung punk-tierter Rhythmen	+			+		+	+		+
Synkopen			(+)		+		+	(+)	+
Auftaktigkeit	+	+	+	+	+	+	+	(+)	+
Freirhythmische Gesänge . .				+	+			(+)	
$\frac{3}{2}$ -Takt	+	+	+	+		+	+	(+)	+
Wechsel von $\frac{2}{2}$ - und $\frac{3}{2}$ -Takt		(+)	(+)		(+)	(+)	+	+	+
Erweiterung des $\frac{2}{2}$ -Taktes durch eingeschobene (über-zählige) Viertelpausen . .			+						

⁵⁵ Nach bisher unbearbeiteten Aufnahmen von Dr. G. LANDTMANN im Berliner Phonogramm-Archiv.

III. Mehrstimmigkeit und formaler Aufbau.

	Semang					Sakai		Samoa	
	Jahai	Kenta	Moni	Sa- bub'n	Ken- siu	Ple	Se- mai	alt. Typ	jüng. Typ
Kanon im Abstände einer Halben	+	+				+			
Kanon im Abstände zweier Halben							+		
Unisono-Kanonwechsel . . .			+						
Kontrapunktisch-kanonische Mehrstimmigkeit als Weiterentwicklung des strengen Kanons									+
Wechselgesang mit Überlappen der Stimmen						(+)			+
Rhythmisierter Bordun . . .							+	+	+
Simultane große Sekunden . .							+	+	(+)
Kleine Terzen als einzige vorkommende Zusammenklänge					+				
Einstimmigkeit				+					
Reiche Gliederung				(+)	(+)		+		+
Freirhythmische Einleitungsphrase	+				+	+			
Freirhythmische Abschlußphrase							+		
Alternieren eines punktierten eintonigen und eines mehrtonigen Motivs bei zweimaliger Wiederholung des eintonigen und mehrmaliger Wiederholung d. mehrtonigen Motivs						+			
Modulation in die Oberquarte (Unterquinte) zu Beginn eines Gesangsteils						+	+		+

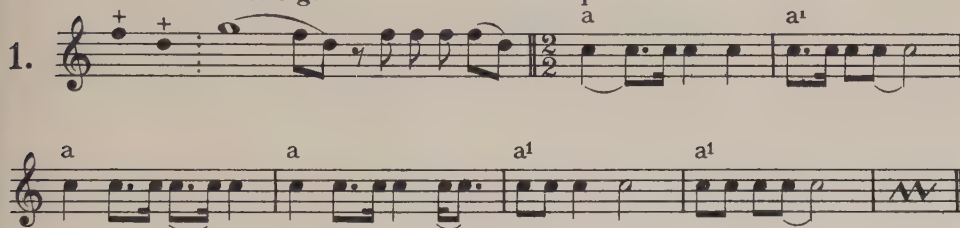
MALAKA. Semang - Stämme.

1-3: Jahai.

1. (Schebesta 19.) (♩ = 176.)

Einleitung.

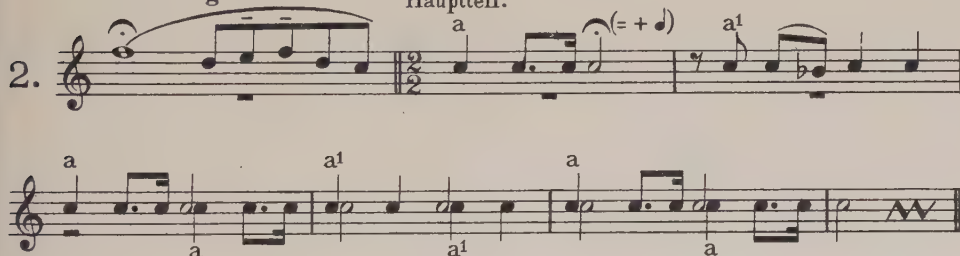
Hauptteil.

1. 

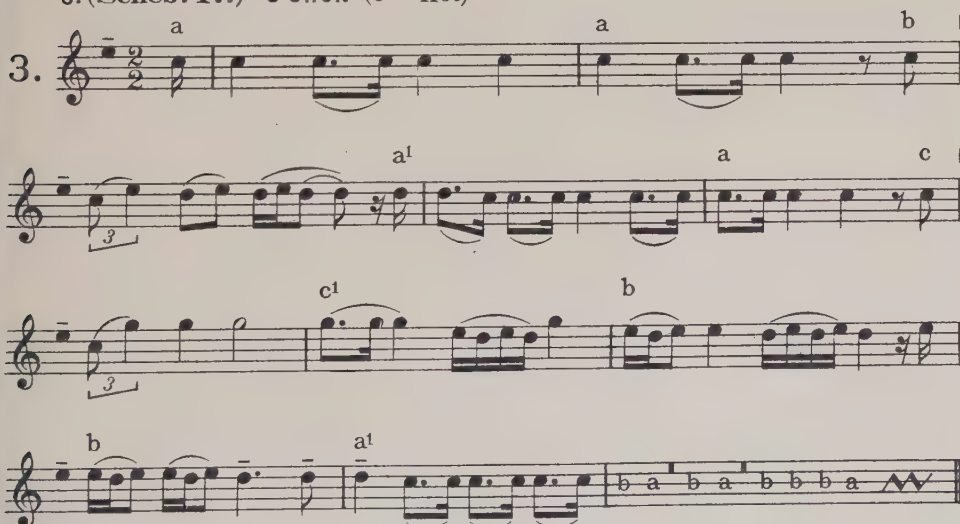
2. (Scheb. 20.) Gesang über den Affen. „Beron“ (♩ = 168.)

Einleitung.

Hauptteil.

2. 

3. (Scheb. 17.) C'anoi. (♩ = 116.)

3. 

4-8: Kenta.

4. (25 a) Uai centol. ($\text{♩} = 160-192$)

4. (25 a) Uai centol. ($\text{♩} = 160-192$)

5. (24 a) Uai Hala mauai. ($\text{♩} = 160-176$)

5. (24 a) Uai Hala mauai. ($\text{♩} = 160-176$)

1a) (Vgl. Ges. 4, Var. 2)

1a) (Vgl. Ges. 4, Var. 2)

1b) (Schluß:)

1b) (Schluß:)

2) (Vgl. Ges. 4, Var. 1)

2) (Vgl. Ges. 4, Var. 1)

6. (25b) Peningloin biiog. Gesang des Alten. Refrain: kou hnu kou = er tritt ein in die Hütte. ($\text{♩} = 160-184$.)

6. (25b) Peningloin biiog. Gesang des Alten. Refrain: kou hnu kou = er tritt ein in die Hütte. ($\text{♩} = 160-184$.)

7. (24b) Au tiel tiel. (♩ = 132 - 164.)
(Du gehst auf und ab)

7.

8. (26) Loi gale. (♩ = 126.)

8.

9-15: Moni.

9. (27a) (♩ = 184 - 200.)

Haupt-
sängerin.

9.
Chor von
3 Frauen.

10. (28a) Chorgesang. (♩ = 132.)

10.

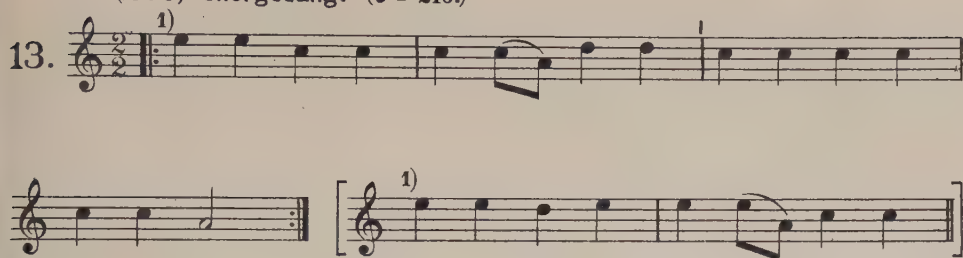
11. (29a) Chorgesang. (♩ = 120.)

11.

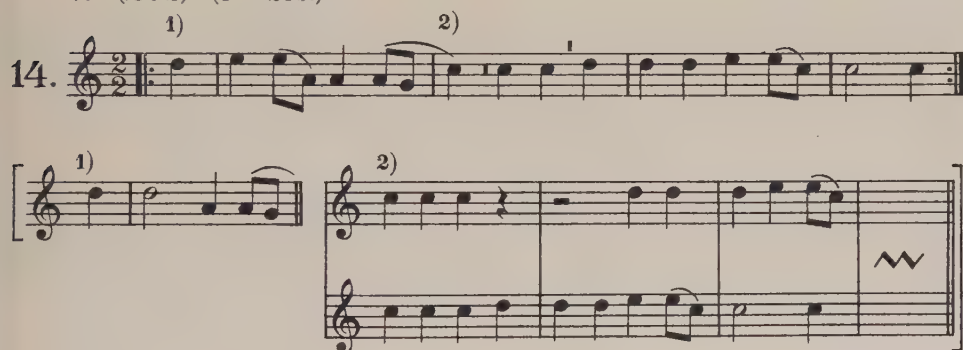
12. (28b) (♩ = 144.)

Haupt-
sängerin.12.
Chor.

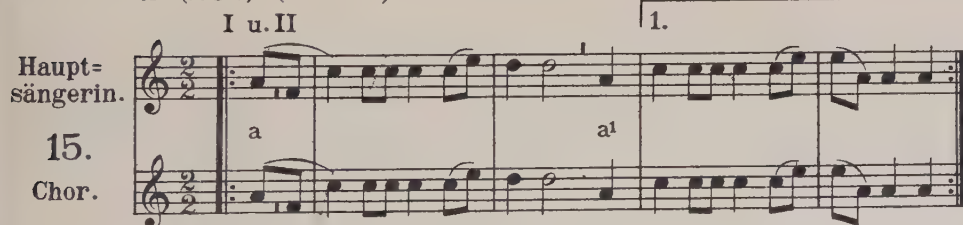
13. (27c) Chorgesang. (♩ = 216.)

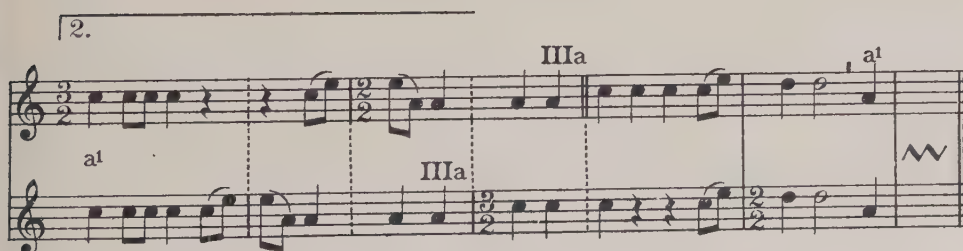
13. 

14. (27b) (♩ = 208.)

14. 

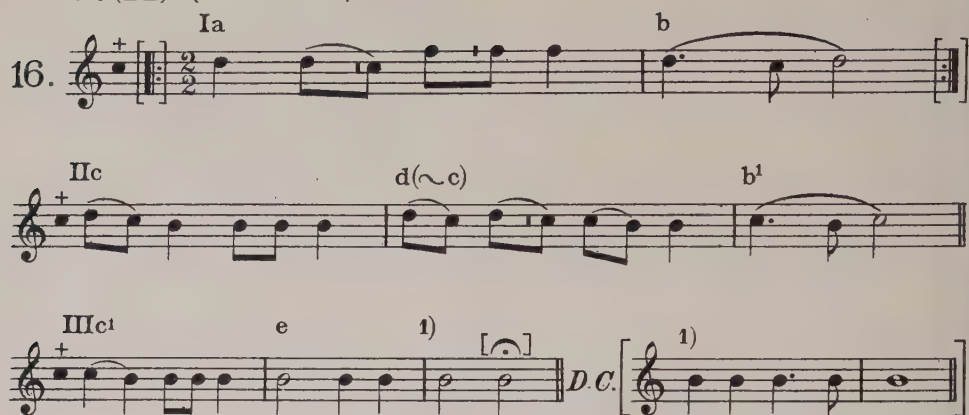
15. (29b) (♩ = 200.)

Haupt-
sängerin. 15. Chor. 

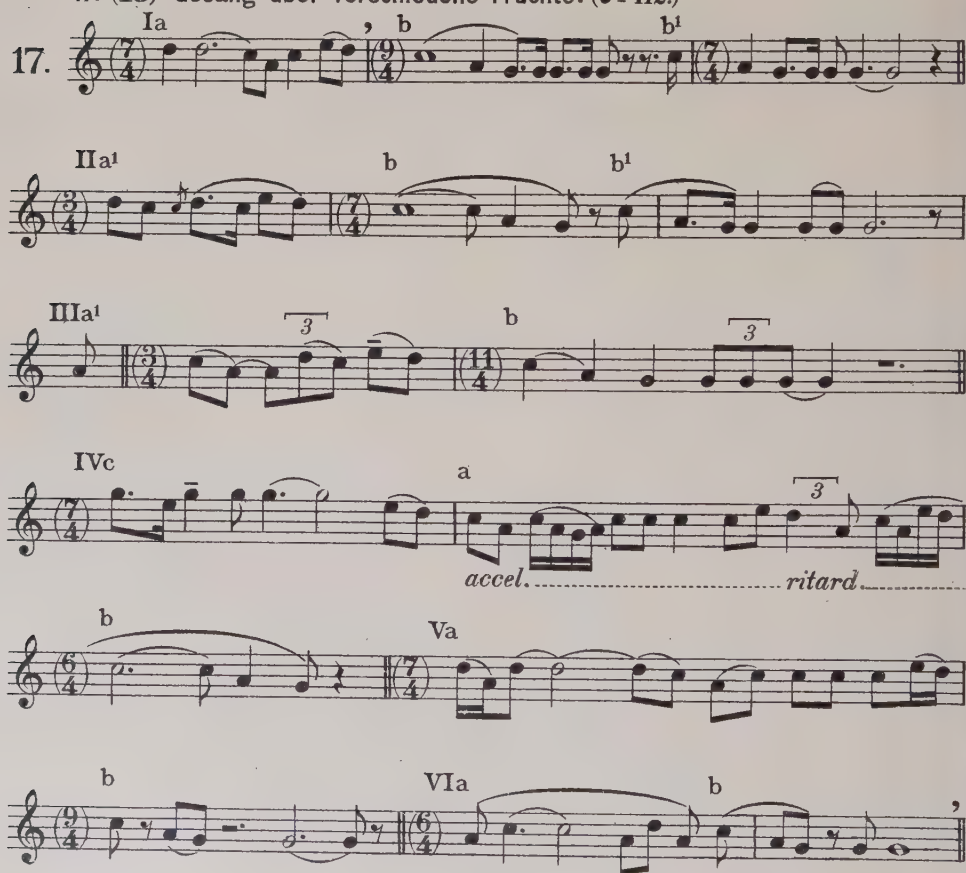


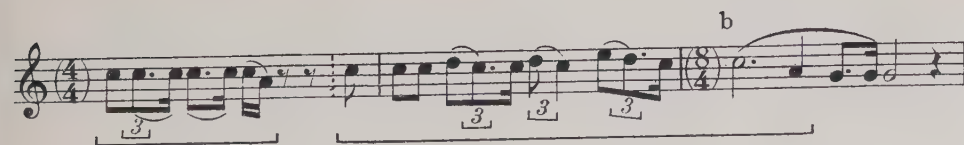
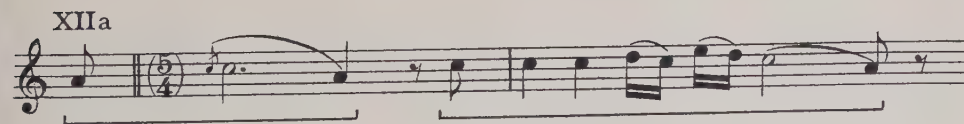
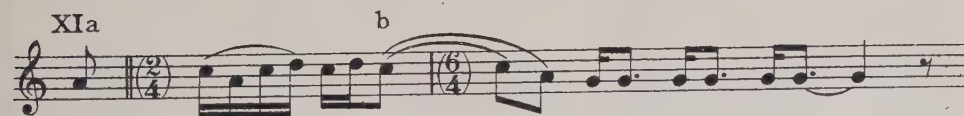
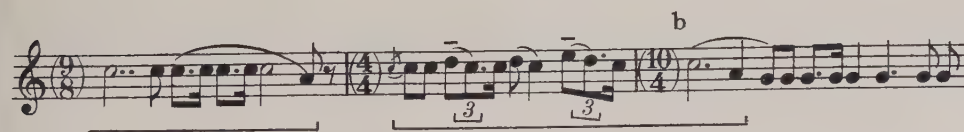
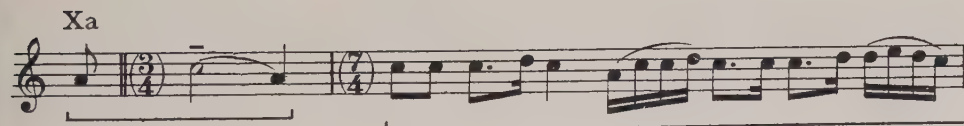
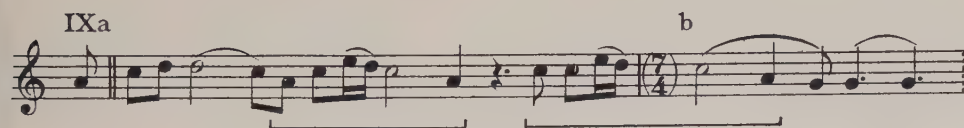
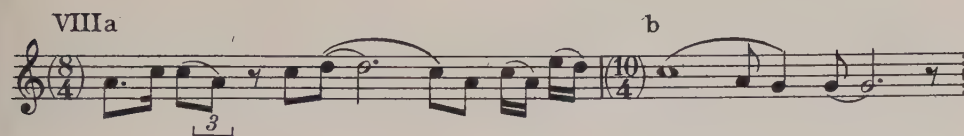
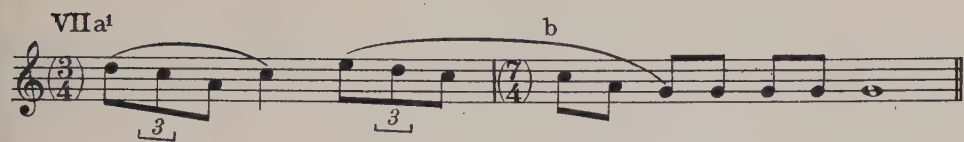
16-18: Sabub'n.

16. (14) ($\text{♩} = 144 - 160.$)

16. 

17. (15) Gesang über verschiedene Früchte. ($\text{♩} = 112.$)

17. 



18. (16) Gesang eines Medizinmannes in der Medizinmannshütte.
 (I ♩ = 138 - 96; II ♩ = 138-100; III u. IV ♩ = 120.)

18. *Ia* *b* *b*

b *b* *b¹*

b² langsamer *b³* *b⁴*

b⁴ *b⁴* *b⁴*

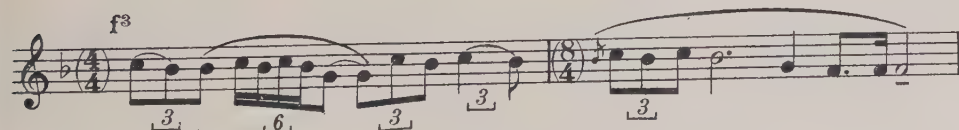
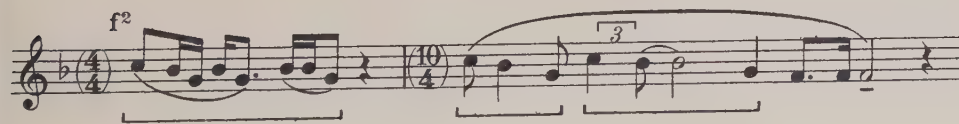
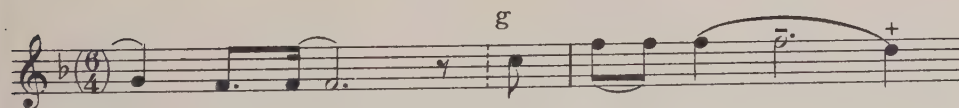
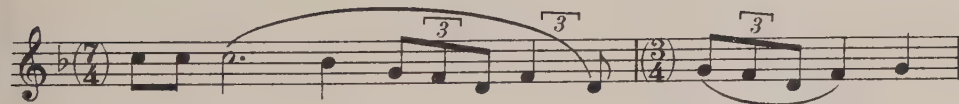
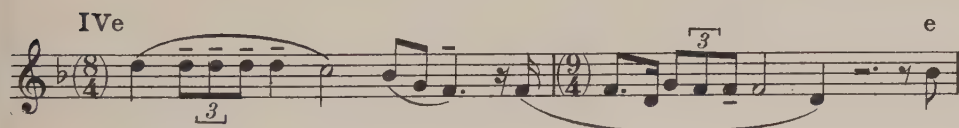
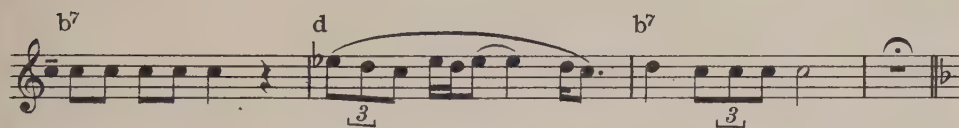
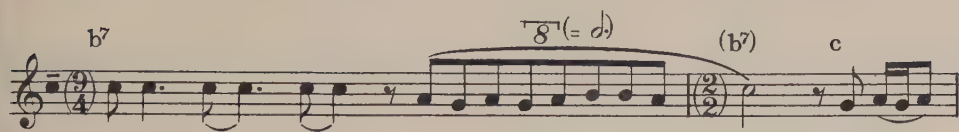
IIa¹ *[6]* *b⁴*

b⁴ *b⁴* *b⁵*

b³ *[3]* *b⁴* 4 mal *b⁴*

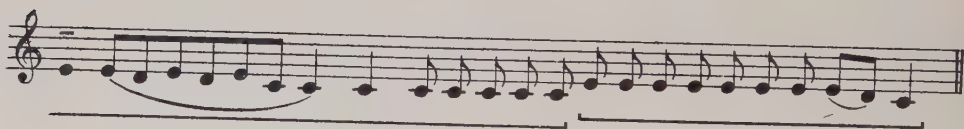
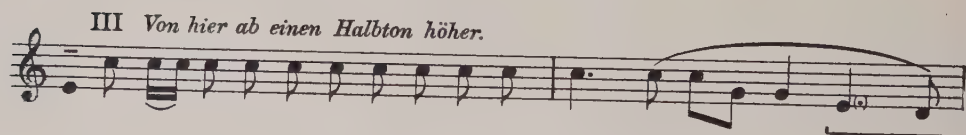
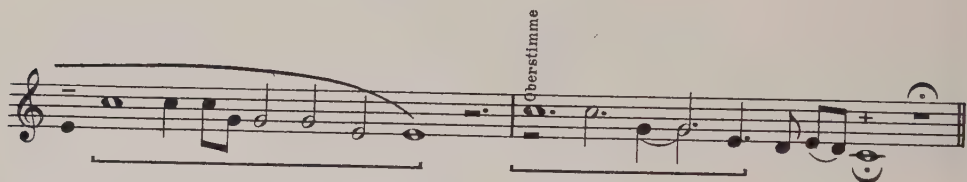
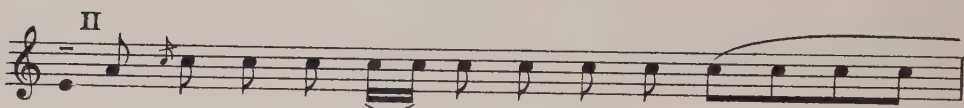
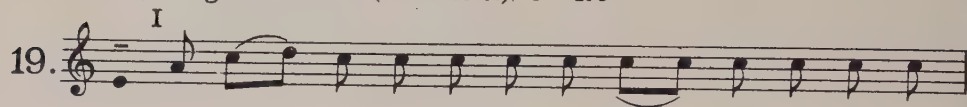
IIIb⁶ *b⁷* *c*

b⁷ *c* *b⁷* *c*



19-21: Kensiü.

19. (18) Bunga Ta' hud'n. (= Blume T.) ♩ = 176

20. (21) Bunga Ta' hud'n. (Einl. ♩ = 138; Hauptt. ♩ = 160)
Einleitung.

Hauptteil.

b¹ b² 1.

2-20.

c (~b²) d

c¹ 1) c

1)

7-10 Viertel

21. (22) Hueia. Regenbogenschlangen-Gesang. (I-VII ♩ = 120; VIII-XVI. ♩ = 108.)

Einleitung.

21.

Hauptteil.

Ia b c

IIa c¹ c¹ c¹ c¹

III d c² c² c

IV ^a/₂ d ^c/₂ ^c/₂ c

Vb d

c¹ c

VIa¹ a

VII d¹

c¹ b a

VIIIa¹ (c¹)

c¹ c

IXa¹ a¹ a¹

a d¹

c¹ X₂^{a1} a¹/₂

a¹ XIb IXa e¹ e

d² c¹ c

XII^{a1} $\frac{a^1}{2}$ $\frac{c^1}{2}$ $\frac{c}{2}$

XIIIa¹ a $\frac{3}{2}$ c¹ e

XIV XVa¹ XIb d e¹ XIIIa c¹ e

XVIc¹ c

Sakai - Stämme:

22 - 28: Ple.

22. (8a) Kasut Bedlud (= schöne Stiefel) Spottgesang auf den malayischen Boy des Pater Schebesta. (♩ = 144.)

Frauenchor.

22. Säng.

23. (9) Caroi (♩ = 132-138.)

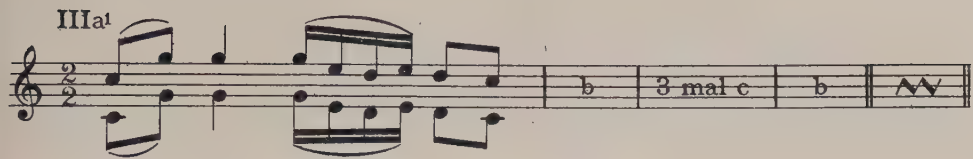
23.

1) Verkürzung des c Motivs um einen Takt:

24. (8b) Sergog'n. (♩ = 100-136.)

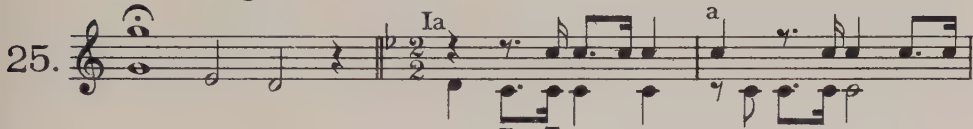
24.

IIIa¹



25. (10) Kabag'n (♩ = 120-138.)

25.



b




b

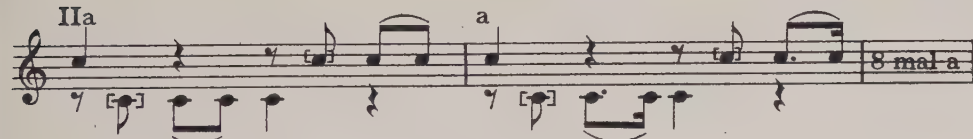


26. (11) (♩ = 160.)

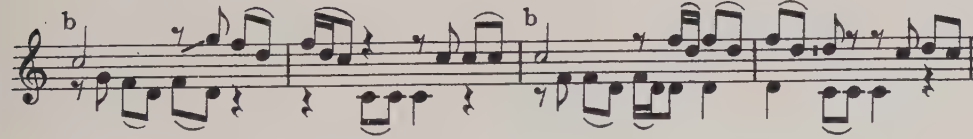
26.



IIa



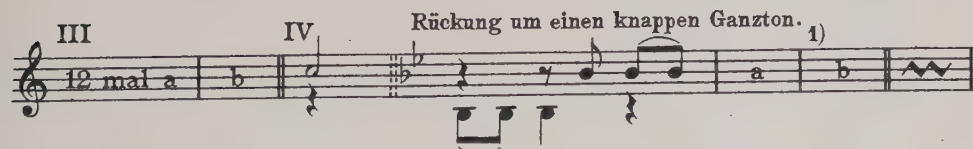
b



III 12 mal a b

IV

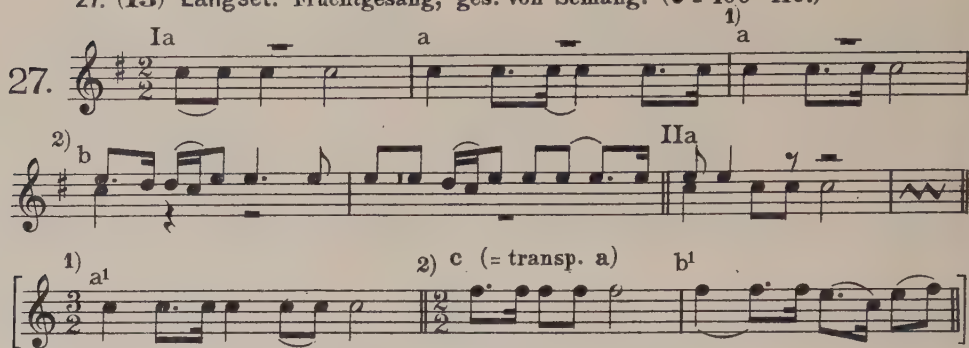
Rückung um einen knappen Ganzton. 1)



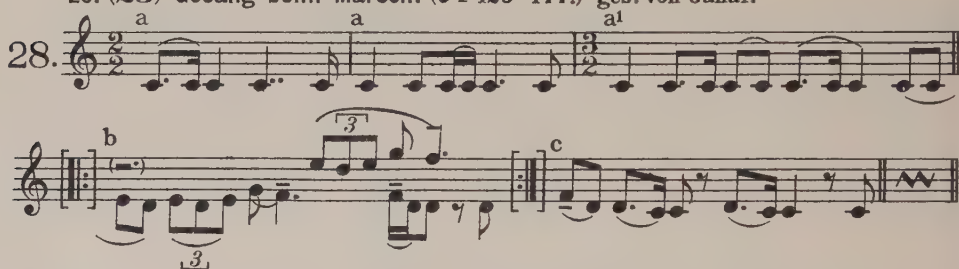
1)



27. (13) Langset. Fruchtgesang, ges. von Semang. ($\text{♩} = 100-116.$)

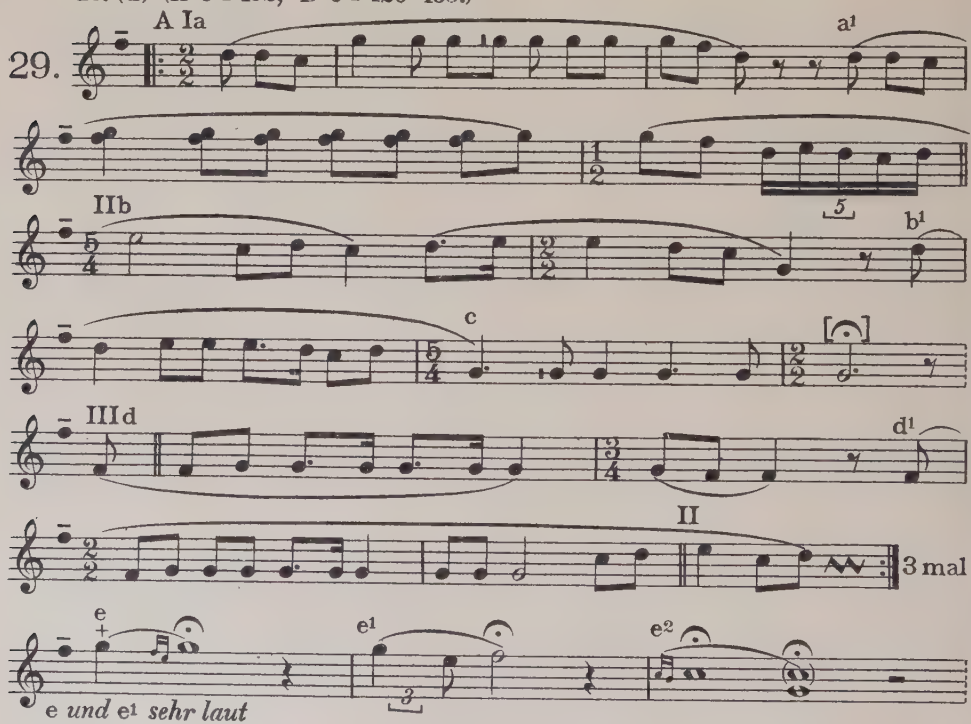
27. 

28. (23) Gesang beim Marsch. ($\text{♩} = 126-144.$) ges. von Jahai.

28. 

29-35: Semai.

29. (3) (A $\text{♩} = 192$; B $\text{♩} = 120-138.$)

29. 

e und e¹ sehr laut

1) B If f¹

II g g¹

Dieser Takt wird
in einer Variante
ausgelassen.

c¹ (~ d¹) 1-4 5. e

sehr laut

1) I II

30. (5) (♩ = 160-188.)

A Ia b

b c (~ b)

I¹ b c

a

d

a

II a¹ c c

d d d

a

II¹ a¹ c c
 c¹ d¹
 e f¹
 e *sehr laut*
 B If f b b¹
 a
 II g g a²
 g¹ a³
 e f¹
 e *sehr laut*
 C (~B) Ib b²
 c c b
 II g h (a)
 III d¹ d d
 1)
 []

31. (4) (A: ♩ = 168; B: ♩ = 112-144.)

31. *A Ia*

B Ib

sehr laut *(mf)*

IIId

1)

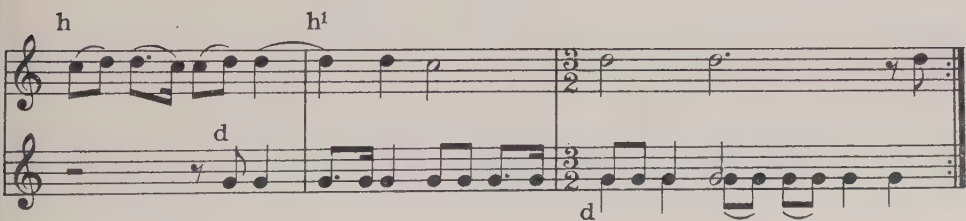
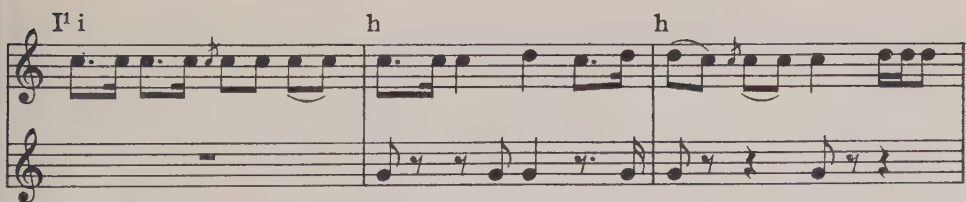
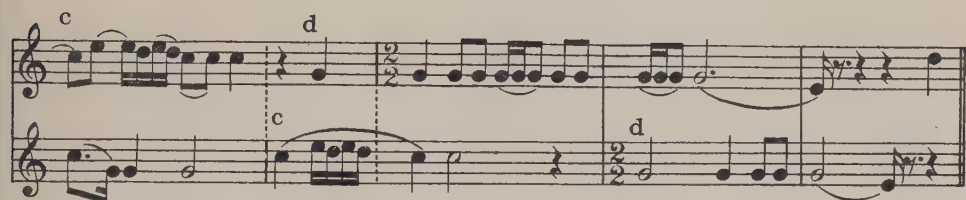
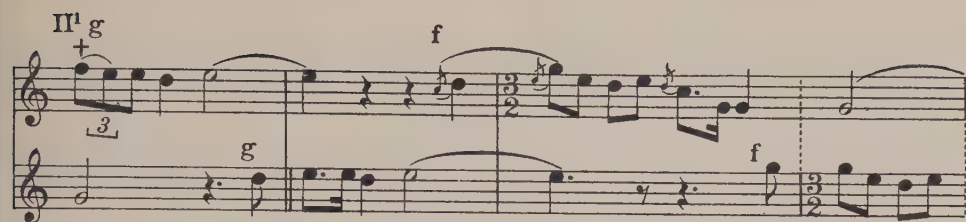
d¹

32. (G) (A ♩ = 132; B ♩ = 92-132.)

32. A Ia

IIe

IIa



33 (7) (A ♩ = 160; B ♩ = 120)

33. I II

A 1) Ia b

a

b⁺ c

d 2)

c d

IIb¹ 3) c b¹ c

d IIIc d

d c

2) I III I II

B Ie

Ie

1. u. 2. 3. 4.

II g h

II

d¹

b

II¹

d²

6 mal

I¹

a

a¹

3 mal

c

35. (1b) (♩ = 138-156.) Vorsänger und Frauenchor; ges. von Ple.

Einleitung.

35.

I a¹

I a¹

a

b

4 mal

b

I¹

a

a

b

Malakische

Semang-Stämme.

a) Jahai.

1. 

2. 

3. 

b) Kenta.

4. 

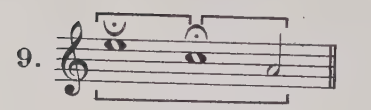
5. 

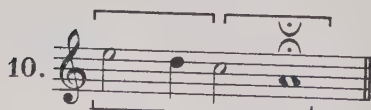
6. 

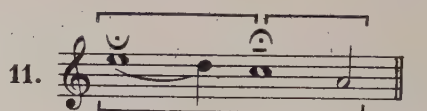
7. 

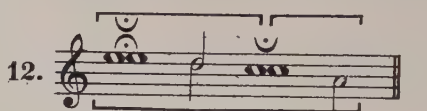
8. 

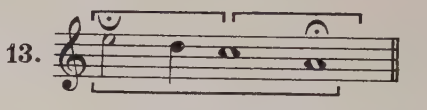
c) Moni.

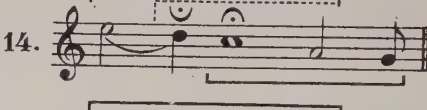
9. 

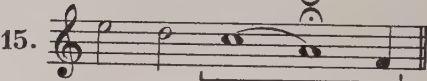
10. 

11. 


12. 

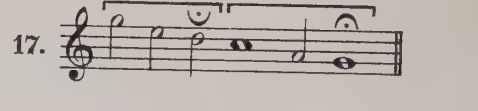
13. 

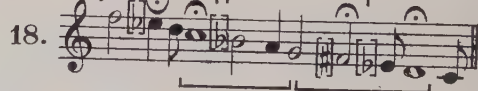
14. 

15. 

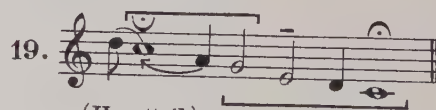
d) Sabub'n.

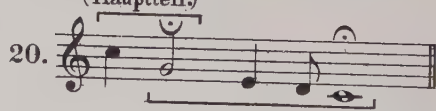
16. 


17. 

18. 

e) Kensiu.

19. 

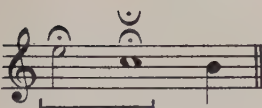
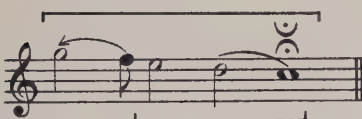
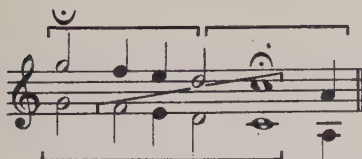
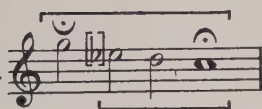
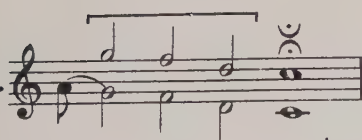
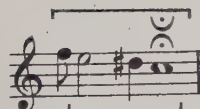
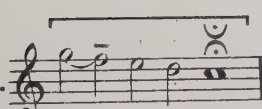
20. 

21. 

Leitern

Sakai - Stämme.

a) Ple.

22. 
23. 
24. 
25. 
26. 
27.  (von Semang gesungen)
28.  (von Semang
(Jahai) gesungen)

b) Semai.

29. 
30. 
31. 
32. 
33. 
34.  (von Ple ges.)
35. 

Samoa.

I. Älterer Typus.

36-37: Insel Upolu.

(Leber 27) Mua olo. ♩ = 96 (Original kl. Sext höher)

36.

(Leber 29) Moai manu. ♩ = 84 (Original Quarte höher)

37.

38-43: Insel Sawai.

(Archiv 5) Kriegsgesang. ♩ = 136-152 (Original gr. Terz höher)

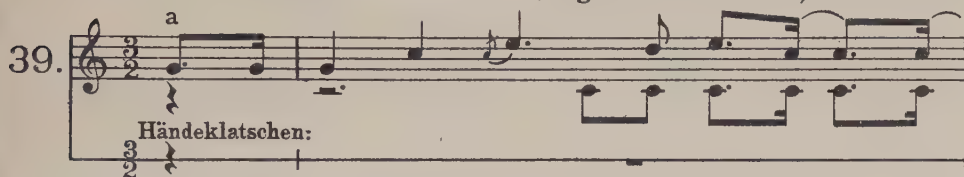
38.

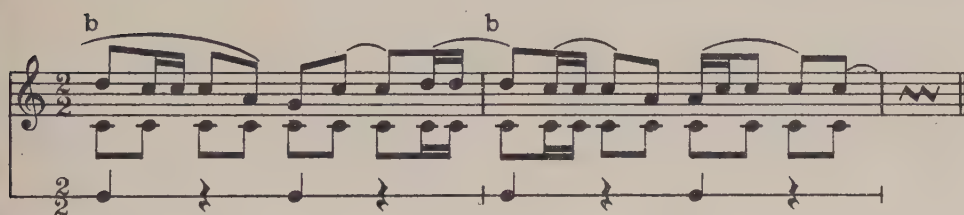
„Ma - no - nō e te - pa iA_ pai ū - a mū“
 „O Manono, blicke nach Apai, das brennt!“

„Mu pe-a ia ō le_ nūn ē fāa - tā - la - tū.“
 „Laß es brennen, das Land (Dorfschaft) das sich nicht (am
 Kriege) beteiligen will (aus Hochmut)!“

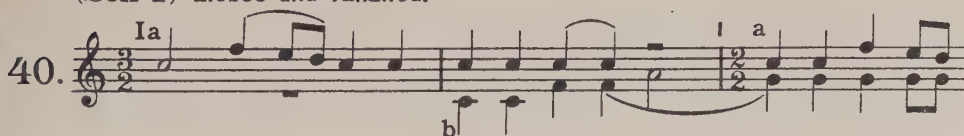
II. Jüngerer Typus.

(Archiv 3) Anfang eines Stehtanzliedes, gesungen aus Freude über die Rückkehr zur Geliebten. ♩ = 96-140 (Original kl. Terz höher)

39. 



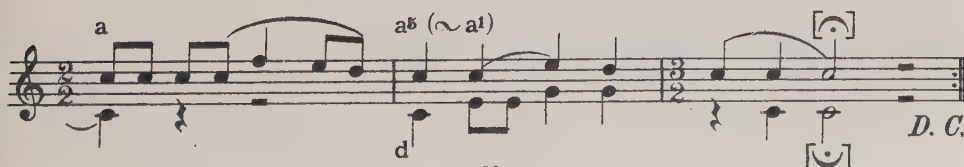
(Solf 1) Liebes- und Tanzlied.

40. 









(Solf 4) Lied auf den Vulkan in Sawai. (I u. II ♩ = 76; III ♩ = 120; IV ♩ = 108)

41. *Ia*

a¹ *b* *a²* *c* *a³* *c¹ (~ a)* *a⁴* *d (~ a¹)* *a⁵ ~ a⁸* *e* *f (~ a)* *f¹* *g* *a⁹* *d*

1. *f (~ a)*

2. *f¹* *f*

3. *f*

4. *g* *a⁹* *d*

III (\sim I)

a⁷ a⁸ h a⁹ a¹⁰ (\sim a⁴) i (\sim a¹⁰)

1. 2. IV (= II)

(Leber 17) Anmai lo lima ♩ = 84-152 (Original Halbtön höher)

42.

a b c a¹ D.C. (7 mal)

(Leber 32) Lan ula suifa uo moti. Tanzlied. ♩ = 132-152 (Orig. Halbtön höher)

43.

Ia a¹ a² b c (\sim a²) c¹ (\sim a²) a³ a⁴ (\sim a¹) a⁵ a⁶ c² (\sim a⁶) c¹ d (\sim b)

II

a^8 $a^7 (\sim a^4)$ c^1

1)

a^8 1. 2.

I a^8 a^9 $a^{10} (\sim a^2)$ b^1

$a^{11} (\sim a)$ c^2 c^3

II¹ d^1 d^2 $a^{12} (\sim a^5)$

1. c^2 c^4 a^6

2. a^{13} $a^{14} (\sim a^4)$ c^2 c^4

Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde¹.

Von Prof. Dr. C. C. UHLENBECK, Amersfoort (Holland).

An großzügige Werke aus der „Anthropos“-Werkstatt sind wir, dank dem Wirken WILHELM SCHMIDT's und seiner vortrefflichen Schüler, schon seit lange gewohnt. Dr. GERLACH ROYEN stammt zwar nicht aus St. Gabriel — er hat seine akademischen Studien in Leiden gemacht — aber er steht geistig den Mödlinger Forschern und Forschungsreisenden sehr nahe. Schon viele Jahre hat der ebenso hervorragende als bescheidene Gelehrte, dessen Buch nun vollendet vor uns liegt, sich eindringend mit dem Problem oder, besser gesagt, mit den Problemen der nominalen Klassifikationen beschäftigt. Er hat unter ungünstigen Umständen in einer seine Kräfte allzusehr in Anspruch nehmenden Lehrerstellung arbeiten müssen. Um so mehr muß es in Erstaunen setzen, zu sehen, was er in mühsam errungenen Mußstunden alles gelesen und durchgedacht, analysiert und kritisiert, geordnet und aufgebaut hat! Schon in seinen zahlreichen und gründlichen, an sehr verschiedenen Stellen erschienenen kleineren Arbeiten hatte der Verfasser sich als einen tüchtigen Sprachforscher von ungeheurer Belesenheit und klarem Urteil erkennen lassen, und seitdem er in 1926 in seiner Leidener Doktordissertation uns einige Proben von seinen vielumfassenden Klassifikationsstudien gegeben hatte, sahen wir alle, sowohl Protestanten wie Katholiken, seinem großen Opus mit gespannter Erwartung entgegen. Und jetzt dürfen wir uns mit dem Erscheinen desselben wohl alle beglückwünschen.

Was Einrichtung und Anordnung des Buches betrifft, so könnte man geteilter Meinung sein. Kap. I und II, die miteinander 270 Seiten einnehmen, gehören enge zusammen, denn sie enthalten eine, es sei hier gleich gesagt, ausgezeichnete Geschichte und Kritik aller Theorien, die über die nominale Klassifikation „Männlich : Weiblich : Sächlich“ von PROTAGORAS bis heute aufgestellt sind, wobei selbstverständlich auch viele andere Klassifikationssysteme zur Sprache kommen, während in Kap. III, das allein die übrigen 670 Seiten einnimmt, allerlei mit dem Klassifikationsproblem zusammenhängende Fragen, wie z. B. Männer- und Frauensprache, Mythologie und Personifikation, Genus im Gegensatz zum Sexus, Kollektivität und Pluralisierung, Movierung und Kongruenz, Lautsymbolik und Akzent, konsonantische und vokalische

¹ Mit Rücksicht auf Dr. GERLACH ROYEN, O. F. M.: Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde. Historisch-kritische Studie, mit besonderer Berücksichtigung des Indogermanischen. XVI + 1030 SS. (Linguistische „Anthropos“-Bibliothek, Bd. IV.) Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien 1930. Preis: RM. 40.—.

Intermutation, erörtert und allseitig beleuchtet werden. Das Buch besteht größtenteils aus kritischen Referaten, aber dem aufmerksamen Leser wird es dennoch nicht schwerfallen, die allgemeinen Gedanken des Verfassers aus seinen reichlich eingestreuten, sehr persönlichen Bemerkungen und Ausführungen kennenzulernen. Doch hätte Dr. ROYEN es dem Leser bedeutend leichter machen können, wenn er am Ende des Buches eine Synthese seiner eigenen Anschauungen gegeben hätte. Auch wäre es, vom ästhetischen Gesichtspunkt aus, empfehlenswert gewesen, den umfangreichen Stoff des dritten Kapitels, das den anderen Kapiteln gegenüber kaum eine in sich geschlossene Einheit bildet, auf mehrere Kapitel zu verteilen. Dieses ist aber nur etwas ganz Äußerliches, das den inneren Wert des Buches nicht beeinträchtigt. Mehr Gewicht möchte ich auf meine vorhergehende Bemerkung über das Fehlen eines synthetischen Kapitels legen.

Die Ansichten des Verfassers sind in den meisten Fällen mit den meinigen sehr verwandt. Er ist einem alles erklären wollenden Rationalismus, der vor keiner Schwierigkeit zurückschreckt, ebenso abhold wie ich. Auch er betont immer und immer wieder, daß die Klassifikationssysteme, wie auch sonst alles in der Sprache und in der menschlichen Kultur überhaupt, fortwährenden Änderungen und Umdeutungen ausgesetzt sind, daß man die Ursprungsfragen der genannten Systeme nicht von den übrigen kulturhistorischen Problemen loslösen darf, daß man allerlei Vermutungen auf ethnopsychologischer Basis aufstellen kann, aber daß es am Ende doch unmöglich bleibt, die Entstehung und Vorgeschichte der Systeme aus dem Dunkel der Vergangenheit hervorzuzaubern. Trotzdem wird, das ist auch meine Überzeugung, die systematische Durchforschung des gesamten Stoffes noch manches überraschendes Streiflicht in jenes Dunkel fallen lassen. Es sei noch ausdrücklich bemerkt, daß die Übereinstimmung in der allgemeinen Auffassung und Betrachtungsweise sprachlicher Phänomene zwischen dem Verfasser und mir schon vorhanden war, ehe wir angefangen hatten, unsere Gedanken in Gesprächen auszutauschen. Dadurch aber erhält die vielfache Übereinstimmung einen besonderen Wert.

Über Zweck und Einrichtung des Buches orientieren das Vorwort Dr. ROYEN's und die Bemerkungen zur Transkription und zu den Registern von Dr. WÖLFEL, der des Verfassers holländischen Text verdeutscht und die Schreibweise der aus den verschiedensten Sprachen zitierten Wörter, so weit es nur anging, vereinheitlicht hat. Dem gediegenen Werke sind, außer einem Verzeichnis der Abkürzungen und einem reichhaltigen Literaturverzeichnis, ein Autoren-Index, ein Index der Sprachen und Stämme und ein Sachregister hinzugefügt. Ein systematisches Inhaltsverzeichnis, wie es sich im Prospektus findet, vermissen wir. Vielleicht hätte es sich noch gelohnt, die verschiedenen nominalen Klassifikationssysteme in Karte zu bringen. Solch eine Karte würde gewiß viele Lücken zeigen, aber sie würde auch schon jetzt den Gesamtüberblick über die geographische Verbreitung der einzelnen Systeme und dadurch auch die Vergleichung mit den Verbreitungsgebieten anderer Kulturerscheinungen wesentlich erleichtern. Hoffen wir auf eine zweite, umgearbeitete

Auflage des wertvollen Werkes, die dann den von kompetenten Kritikern ausgesprochenen Wünschen Rechnung trägt!

Jetzt lasse ich einige Randbemerkungen zu einzelnen Stellen folgen. Von den Druckfehlern verzeichne ich nur die wirklich störenden. So habe ich die nicht ganz seltenen Fehler in den angeführten fremdsprachlichen Wörtern unbeachtet gelassen (vgl. z. B. S. 226).

S. 19, Z. 8 v. u. Man lese: *determinata* (statt: *determinate*).

S. 89, Z. 14 v. u. Man lese: weder etwas Notwendiges, noch etwas Vortreffliches (statt: noch . . . noch . . .).

S. 169 bis 182. Das einzige, was an der Vergleichung der nominalen Klassen der Bantu-Sprachen mit der Klassifizierung der Geschöpfe in Genesis richtig sein wird, ist die Erkenntnis, daß wir es in beiden Fällen mit „primitiven“ (oder, wie ich lieber sage: „archaischen“) Klassifikationen zu tun haben. Sofern Ähnlichkeiten vorhanden sind, erklären diese sich wohl rein psychologisch. Die Vergleichung der Genesis-Tage und der Bantu-Klassen erlaubt nicht nur „keine direkten Folgerungen syngenetischer Art“, doch es ist meines Erachtens vorläufig nicht die geringste Veranlassung da, um genetischen Zusammenhang zwischen den beiden Systemen zu vermuten. Ich gehe also noch etwas weiter in meiner Ablehnung der betreffenden Hypothesen als Dr. ROYEN, dessen besonnener Kritik derselben ich übrigens vollkommen beistimme.

S. 188. Nach der Erwähnung von LEVY-BRUHL's Studie über „L'expression de la possession dans les langues mélanésiennes“ (MSL., XIX, 96 bis 104) hätte auf Nr. 718 verwiesen werden sollen. Andererseits wäre es angebracht gewesen, in Nr. 718 hervortreten zu lassen, daß mein Aufsatz über die possessive Flexion in Sprachen Nordamerikas stark durch LEVY-BRUHL's genannte Studie beeinflusst war, auf welche Beeinflussung ich selber immer großen Nachdruck gelegt habe. Ich tue es nochmals, indem ich auf die folgenden Sätze LEVY-BRUHL's (loc. cit., 103) hinweise: „Sans prolonger cette énumération de faits, on peut considérer comme établi qu'il y a là la représentation et le sentiment d'un rapport dont ce que nous appelons ‚propriété‘ et ‚possession‘ est fort éloigné. C'est bien plutôt une identification de l'objet possédé avec la personne du possesseur.“

S. 219, Z. 4. Blackfoot *moxtsiminan* bedeutet „Arm“, nicht „Fuß“!

S. 220, Z. 6. Die weibliche Brust ist im Blackfoot nicht „lebend“!

S. 233. Unter Phratrien oder „Moieties“ versteht man die, gewöhnlich in mehrere matrilineale oder patrilineale Sippen zerfallenden, meist gegenseitig exogamen Abteilungen eines Stammes (über nicht-exogame „Moieties“ siehe LOWIE, Primitive society, S. 132 f.). Der geneigte Leser wird es mir wohl glauben wollen, daß ich die alberne Definition von „Phratric“, die mir — gewiß nicht mit dem Willen Dr. ROYEN's, aber infolge eines irgendwie und irgendwo passierten Unglücks — in die Schuhe geschoben wird, niemals so gegeben habe. *Wêwurt skihit* . . .

S. 237, Z. 5. „Der Autor“ = VAN OSSENBRUGGEN?

S. 241 f. Über die zwei Genera des Semitischen sind FÉGHALI-CUNY (vgl. ROYEN, S. 260 f.) und WENSINCK, Some aspects of gender in the Semitic lan-

guages (VAAW., Afd. Letterk., N. R., Deel XXVI, No. 3) zu vergleichen. Die letztgenannte, in 1927 erschienene Abhandlung scheint der Verfasser nicht mehr benutzt zu haben. Das Resultat WENSINCK's ist: „A comparison between the groups of words feminine by meaning in the different Semitic languages, induced us to conjecture that there was a time when persons, animals, objects, natural phenomena &c. to which a heightened magical energy was ascribed, were given the grammatical influence which we call feminine“ (loc. cit., 52). Ob WENSINCK's Auffassung des Zweiklassensystems für eine bestimmte Periode des Semitischen — sagen wir: für die „ursemitische“ — das Richtige trifft, lasse ich dahingestellt. Der diesem System von WENSINCK zuerkannte Wert könnte erst in jener Periode im kollektiven Sprachbewußtsein durch Reinterpretation zustande gekommen sein. Eine genetische Erklärung des Systems müßte selbstverständlich auch das verwandte Hamitische mitberücksichtigen.

S. 263. Der Gegensatz „Belebt:Unbelebt“ wird in den Algonkinsprachen auch bei den demonstrativen und interrogativen Pronomina und bei den Numeralia grammatisch ausgedrückt. Ich sage dieses hier, um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen.

S. 314. Ein Verdienst FREUD's ist auch, daß er den Begriff der „Verdrängung“, wenn nicht entdeckt, so doch jedenfalls stark betont hat. Daß die Verdrängungslehre dem Sprachforscher weite Perspektiven öffnet, kann nicht bezweifelt werden. Es sei aber ausdrücklich gesagt, daß Repression und Suppression durchaus nicht immer, ja, sogar in den meisten Fällen nicht, sexualer Art sind. Insbesondere die unvollständige Verdrängung, die ich Repression nenne, verdient die Aufmerksamkeit der Linguisten, weil sie dem Konjunktiv und den konjunktivähnlichen Modi der verschiedensten Sprachen zugrunde liegt. Darüber schrieb ich vor wenigen Jahren (IJAL., IV, 229 f.): „Is the indicative the mode of emotionally unrepressed simple communication, the conjunctive and its congeners relate, it is true, to the same real or possible happenings, but with a certain degree of hesitation, of doubt, of fear, of hope, of yearning, of haste, all emotions that repress straightforward communication. We may call them ‚repressional modes‘. The simple imperative expresses an unrepressed command, but by the side of it we often find modified forms which mitigate the harshness of its purport. In such cases we may speak of an emotionally repressed command.“ Es ist merkwürdig, daß die Freudianer, die sonst gerne über Sprachliches fabeln, die unmittelbaren Konsequenzen der Verdrängungslehre für die Syntax nicht gezogen haben. Dem FREUD'schen Materialismus stehe ich nicht anders gegenüber als Doktor ROYEN.

S. 322. Das über *pumnapumsaka*-Gesagte ist unrichtig. *Napumsaka*-bezeichnet ja das Neutrum, nicht das Femininum.

S. 340, Z. 8. Man lese: WENSINCK (statt: WENSINK).

S. 356 f. Zu den von Dr. ROYEN in Nr. 265 erwähnten Tatsachen vergleiche man PLANERT, Makroskopische Erörterungen über Begriffsentwicklung (OSTWALD's Annalen der Naturphilosophie, Bd. IX, S. 290 bis 326).

S. 406 (und S. 416). Bei dem Wortstamm *brahman-* lautet der neutrale Nominativ *bráhma*, der männliche *brahmá*. Wegen der großen Wichtigkeit der durch diesen Stamm repräsentierten Begriffe berichtige ich hier ausnahmsweise ein Paar Druckfehler.

S. 401 bis 461. Besonders reich an neuen Gesichtspunkten und anregenden Bemerkungen ist die eingehende Behandlung von „Genus im Widerstreit zum Sexus“. Wenn wir Dr. ROYEN's klare Ausführungen lesen, ahnen wir, sei es auch noch so unbestimmt, wie etwa eine vorindogermanische nominale Klassifikation angesehen haben mag. Jedenfalls erkennen wir deutlich die absolute Wertlosigkeit oberflächlich verallgemeinernder Erklärungen des uns historisch bekannten indogermanischen Klassifikationssystems. Und wir bekommen den Eindruck, daß neue Untersuchungen nach der Vorgeschichte der indogermanischen Nominalklassifikation nicht nur bei den Epicoena, sondern auch gleichzeitig bei der Diskrepanz zwischen Genus und Sexus und bei dem Verhältnis zwischen Diminutiva und Neutra einzusetzen habe.

S. 462. Man lese: LOGEMAN (statt: LOGEMANN).

S. 466. In diesem Zusammenhang hätte noch SAPIR's Aufsatz „The history and varieties of human speech“ (Popular Science Monthly, July, 1911) erwähnt werden können. Über das Kapitel „Types of linguistic structure“ in dessen Buch „Language“ äußert Dr. ROYEN sich kurz ein paar Seiten später (S. 468). Es wäre interessant gewesen, Dr. ROYEN über SAPIR's neues Einteilungsprinzip ausführlicher zu hören. Auch wäre eine eingehende Beurteilung von FINCK's in 1901 erschienener Studie „Die Klassifikation der Sprachen“, die ich in Dr. ROYEN's Literaturverzeichnis vermisste, und von dessen „Haupttypen“ von 1910 erwünscht gewesen.

S. 470, Z. 8 v. u. Was soll hier der Familienname *de Sitter*? Ich kenne die Etymologie des Namens nicht, möchte sie aber gerne von Dr. ROYEN vernehmen. Sogar bei anscheinend etymologisch klaren Geschlechtsnamen — und zu diesen gehört *de Sitter* gewiß nicht — ist die äußerste Vorsicht geboten. Wenn man die älteren Formen derselben nicht kennt, wird man sehr leicht irregehen.

S. 474, Z. 5. Man lese: FICK's (statt: FINCK's).

S. 480 ff. Nordamerikanische Beispiele postponierter Artikel finden sich im Siouischen (siehe BOAS und SWANTON, Handbook of American Indian languages, I, S. 939 ff.). Aus der Alten Welt hätte das Baskische gewiß noch der Erwähnung verdient.

S. 572 (und 578). Der junge holländische Swahili-Kenner heißt: SPIES (nicht: SPIESS).

S. 579 bis 594. Es ist zu bedauern, daß die Paragraphen über „Synkretisierung der indogermanischen Dreiteilung“ und „Neue Gruppierungen im Indogermanischen“ hier nur in gekürzter Form gegeben werden. Nicht jeder Leser hat die Doktordissertation zur Hand.

S. 666, Z. 14. Man lese: Razyskanija.

S. 715, Z. 6 v. u. Die Zeitschriften BB. und PBB. sollten besser auseinandergehalten werden.

S. 780 bis 810. Zum Paragraphen über „Lautsymbolik und Akzent“ vergleiche man noch WESTERMANN, Laut, Ton und Sinn in westafrikanischen Sudansprachen (Festschrift MEINHOF, S. 315 ff.), und VON HORBOSTEL, Laut und Sinn (ebenda, S. 329 ff.). Entschieden zu weit geht DE GOEJE in: The Arawak language of Guiana (VAAW., Afd. Letterk., N. R., Deel XXVIII, No. 2); Het merkwaardige Arawaksch (De West-Indische Gids, XI, No. 1); Het merkwaardige Warau (ebenda, XII, No. 1). Sofern die von DE GOEJE geahnten Lautsymboliken nicht lauter auf Autosuggestion beruhen, werden sie sich gewiß erst durch mannigfache Reinterpretationen und sekundäre Hineinfühlungen im kollektiven Sprachbewußtsein entwickelt haben. Seine Arbeit über das Niederländische (Donum Natalicium SCHRIJNEN; S. 54 ff.) ist meines Erachtens sicher als ein arger Fehlgriff zu betrachten. Mit diesen Bemerkungen will ich aber das große Verdienst DE GOEJE's in der Erforschung südamerikanischer Sprachen durchaus nicht verkleinern. Selbst wenn seine symbolischen Lautwertungen im Arawakischen und Karaibischen sich auf die Dauer als ganz phantastisch erweisen sollten, so blieben wir ihm doch großen Dank schuldig für seine bahnbrechenden grammatikalischen Arbeiten.

S. 799, Z. 21 v. u. Muß hier nicht „Tonunterschiede“ oder „Töne“ (statt: Bantu-Sprachen) gelesen werden?

S. 866, Z. 6 f. Ich habe meinen holländischen Text nicht zur Hand; die deutsche Übersetzung ist aber gewiß nicht ganz richtig.

S. 867 ff. Hier hätte hervorgehoben werden sollen, daß ich damals die beiden Unterarten des Casus Energeticus (Activus und Transitivity) noch nicht genügend zu unterscheiden gelernt hatte. Daraus sind allerlei Unklarheiten in meinen Äußerungen jener Zeit zu erklären. In den siouischen Sprachen findet man den Gegensatz Activus : Inactivus, anders als z. B. im Baskischen, wo sich Transitivity und Intransitivity gegenüberstehen. Meine jetzige Auffassung wird von Dr. ROYEN (S. 871 ff.) sehr gut wiedergegeben.

S. 873, Z. 13. Man lese: Casus emanativus (statt: Casus emanaturus!!).

S. 873 f. Man lese *nitáinoanan* und *kitáinoauau*. Ach, diese Druckfehler in einer so wenig allgemein bekannten Sprache wie das Blackfoot sind mir besonders unlieb! Solche Versehen werden so leicht vom einen Buche in das andere hinübergeschleppt. Nichts ist so zähe wie der Irrtum.

S. 874. Über das Tšuktšische vgl. RIEB., XVI, 85.

S. 874 ff. Vgl. das oben zu S. 188 Bemerkte.

S. 875, Z. 4. Teton und Santi sind Dialekte des Dakota. Auch hier wirkt ein Druckfehler verwirrend.

S. 889. Einen dritten Gegner meiner Anschauungen nennt Dr. ROYEN nicht. Ich meine SAPIR (IJAL., I, 82 ff.), der die Gegensätze Transitivity : Intransitivity und Activus : Inactivus psychologisch voneinander losreißen will, was ich für durchaus unzulässig halte.

S. 889, Z. 14 v. u. Dem grönländischen p-Kasus gebührt der Name „Transitivity“.

S. 897. Zu HIRT's Hypothese über den Ursprung der indogermanischen

Verbalflexion vergleiche man VAN GELDER, VMAAW., Afd. Letterk., Deel 61, Serie A, No. 3).

S. 924 f. Es war LOMMEL entgangen, daß ich schon längst den Ausdruck „Passivus“ durch „Inactivus“ ersetzt hatte (vgl. ROYEN, S. 872).

S. 925. Was hier über AGRELL gesagt wird, paßt nicht recht in den Zusammenhang. Der Passus wird irgendwo anders hingehören. Ich benutze die Gelegenheit, um hervorzuheben, daß meines Erachtens die Typen **jugo* und **jugom* von alters her nebeneinander gestanden haben. Nach wie vor halte ich das *m* im Nom. Akk. Neutr. für identisch mit dem *m* im Akk. Mask. Fem.

Bevor ich ende, will ich kurz zusammenfassen, was ich nach der Lektüre des sehr kritischen und anregenden Buches Dr. ROYEN's für die weitere Beurteilung des indogermanischen Dreiklassensystems als feststehend betrachte, ohne damit sagen zu wollen, daß die nachfolgenden Sätze auch des Verfassers Meinungen in allen Hinsichten entsprechen.

I. Der Gegensatz Maskulinum + Femininum einerseits, Neutrum anderseits, läßt sich nicht aus einem ursprünglichen Gegensatz Belebt : Unbelebt erklären, obwohl sekundäre Assoziationen mit Belebtheit und Leblosigkeit wahrscheinlich vorhanden sind.

II. Die nicht ganz wenigen Neutra, die belebte Wesen bezeichnen, sind als Überlebsel eines vorindogermanischen Klassifikationsprinzips aufzufassen.

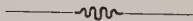
III. Mit der Annahme eines ursprünglichen (oder besser gesagt: älteren) Gegensatzes Mehrwertig : Minderwertig, oder Energetisch : Inert, kommt man zwar etwas weiter als mit Belebt : Unbelebt, und es ist sehr glaubhaft, daß die Mehrwertigkeit und Minderwertigkeit bzw. die Energie und Untätigkeit, eine bedeutende Rolle im vorindogermanischen Klassifikationssystem gespielt haben, aber auch diese Prinzipien reichen bei weitem nicht aus, um alles aufzuhellen, denn Mehrwertiges und Tätiges wird nur zu oft durch Wörter des Genus Neutrum ausgedrückt.

IV. Der Umstand, daß im kollektiven Sprachbewußtsein der indogermanisch redenden Völker mit Maskulinum und Femininum Sexualvorstellungen einhergingen, wie aus den zahlreichen Übereinstimmungen zwischen Mythos und Genus klar zutage tritt, beweist nicht, daß solche Vorstellungen vom Anfang an mit den beiden genannten Genera verbunden gewesen seien.

V. Die Epicoena sind eine altertümliche Gruppe, die als solche in eine Periode, wo sich mit den Genera, die wir Maskulinum und Femininum nennen, noch keine Sexualvorstellungen assoziiert hatten, hinaufreicht.

Bei II. und V. ist selbstverständlich daran zu denken, daß nicht jede einzelne neutrale Bezeichnung eines Lebewesens und nicht jedes einzelne Epicoenum in die uralten Zeiten der vorindogermanischen Klassifikation hinaufzureichen brauchen. Ich meine nur, daß die Gruppen als solche altertümlicher und älter sind als das indogermanische Dreiklassensystem. Dasselbe gilt auch wohl von den Wörtern, die dem Genus commune angehören, doch möchte ich auf diese nicht so großen Nachdruck legen wie auf die Epicoena.

Dr. ROYEN hat sich durch sein vorliegendes Werk alle Sprachwissenschaftler und Ethnologen verpflichtet. Wir dürfen aber mehr und größeres (ich meine nicht Umfangreicheres!) von ihm erwarten. Was wir wünschen, sind tiefeinschneidende Untersuchungen in den von ihm selbst gezeigten Richtungen. Wer könnte solche Untersuchungen besser anstellen als Doktor ROYEN selbst? Was ihm vorläufig fehlt, ist genügend freie Zeit, um sich ungestört der wissenschaftlichen Forschung zu widmen. Möge er bald in einer seiner würdigen Amtsstellung die Gelegenheit dazu finden, um seine eigenen Gedanken in einer Reihe von Monographien auszuarbeiten oder auch durch Schüler ausarbeiten zu lassen.



Le Dialecte Monguor parlé par les Mongols du Kansu Occidental.

I^{ère} Partie: Phonétique.

Par A. MOSTAERT et A. DE SHMEDT, des missions de Scheut, Belgique.

(Suite.)

Consonnes.

Occlusives et Affricatives.

§ 29. Occlusives et Affricatives douces.

Le MR. a une série d'occlusives et affricatives douces parallèle à une même série de dures aspirées:

postgutt.	ɣ	(x sortant de kh)
médiogutt.	g	kh
dent. alv.	d	th
bilab.	b	ph
palat.	dʹʒ, dʒ	tʃh, tʃh
dent. alv.	dz	tsh

Les occlusives douces, de même que l'élément occlusif des douces affricatives, restent assourdis (se rapprochant plus ou moins de la dure), dans n'importe quelle position. Cette absence d'occlusives sonores, non seulement au commencement du mot, mais même dans une position intervocalique, est une des caractéristiques de notre dialecte.

§ 30. Occlusives et affricatives dures aspirées.

Les anciennes dures occlusives et affricatives sont *k*, *k*, *t* et *tʃ*. Les occlusives postgutturales et médiogutturales ont évolué en mongol oriental, et se sont changées, en passant par l'aspiration, soit en l'affricative, soit en la fricative correspondante. Le MR. ne connaît ni l'affricative, ni la fricative médiogutturales qu'ont rencontrées dans les dialectes orientaux; il a conservé l'occlusive aspirée *kh*. Quant à l'explosive postgutturale, le MR. la remplace par la fricative correspondante, concordant en cela avec le mongol oriental et le kalmouk. Cette fricative *x* sera traitée ensemble avec les aspirées, d'abord parce qu'elle est issue de l'explosive aspirée, ensuite et surtout parce qu'en MR. elle est soumise aux mêmes règles que les explosives et affricatives aspirées.

Voyons maintenant comment se sont comportées les anciennes dures explosives et affricatives en présence des consonnes avoisinantes. On peut formuler les règles suivantes (s'appliquant aux mots d'origine mongole).

1^o Quand les deux premières syllabes d'un mot commençaient chacune par une explosive ou une affricative dures, l'initiale de la première s'est maintenue comme aspirée (ou *x*), tandis que celle de la seconde s'est changée en la douce correspondante. Ex.:

khui'dian, froid, m. écrit *kūiten*.
xōngqor, cloche, m. écrit *konko*.
xu'd'zin, ancien, m. écrit *kagučin*.
tsh'ug'ug'u, becqueter, m. écrit *čokiku*.
tshūd'ž'olog'u, amasser, m. écrit *čogčalaku*.
thu'gug'u, seller, m. écrit *tokoku*.
th'ud'urga, riz, m. écrit *tuturga*.

Les fricatives dures s'assimilent, quant à leur effet, aux explosives et affricatives. Ex.:

fūda, sac, m. écrit *uguta*, Hoa i i iu (I f. 10, verso) *huguta*.
xugur, court, m. écrit *okor*, vocab. arabo-mongol (XIV^e siècle) *hoqar*¹.
xēgl', source de rivière, m. écrit *ekin*, luen tch'ao pi cheu (II f. 17, verso) *heki*, tête.
sad'ž'ig'u, répandre, m. écrit *sačuku*.
sogdōg'u, s'enivrer, m. écrit *sogtaču*.

Dans les mots d'emprunt chinois, verbes formés avec le suffixe *-khi-*, l'initiale du suffixe se change en la douce correspondante, chaque fois que le mot commence par une dure. Ex.:

thāgi'g'u, fouler sous les pieds, chin. *t'a*.
sāgi'g'u, essuyer, chin. *ts'a*.

Par contre on a *g'ūkhi'g'u*, être obstiné, chin. *kou*; *ž'ēnkhi'g'u*, avouer, chin. *jenn*. Ce suffixe semble être le seul qui montre une alternance régulière dans la qualité de son initiale.

La règle énoncée plus haut trouve aussi son application dans d'autres mots empruntés au chinois. Ex. *tsh'ūng'ōn'ōn*, fenêtre, chin. *tch'oang k'oang*.

On trouve quelques rares exceptions à la règle générale, même parmi les mots mongols. Ex.:

xantshi (aussi *xand'ži*), manche d'habit, m, écrit *kanču*.
xē'tshi (aussi *xē'd'ži*), ciseaux, m. écrit *kaiči*.

Cet addoucisement d'une consonne dure, sous l'influence d'une autre dure voisine, n'est pas tout à fait étranger aux autres dialectes mongols. On le trouve aussi, quoique en sens inverse, dans le dialecte des Urdus (voir MOSTAERT, art. cité, § 57). Dans ce dernier dialecte, c'est la dure initiale de tout mot polysyllabique, à première syllabe brève, qui s'adoucit sous l'influence d'une dure suivante, que celle-ci entrave la première syllabe ou soit l'initiale de la seconde, pourvu que, dans ce dernier cas, la première ne soit pas entravée par une consonne nasale.

En MR., l'influence de la dure initiale semble encore s'exercer au delà de la seconde syllabe, comme le prouvent les mots suivants:

f'um'ugē', *f'um'ugī'*, puant, m. écrit *ūmūkei*; urd. s. *'um'ux'xr'*; cf. toutefois luen tch'ao pi cheu (V f. 13, recto) *hūmegēi*.
xōngod'žog, gousse, m. écrit *konkorčag*, urd. s. *xop'r'tshoq*, petit enfoncement.

Néanmoins on trouve aussi le mot *th'ul'untshog*, petit sac en peau; cf. m. écrit *tulum*, sac en peau (*-tshog*, suffixe du diminutif en MR.; cf. *nokhod'žog*,

¹ PELLISOT, art. cité, p. 245.

petit enfoncement, de *nokh^uo*, creux, trou, m. écrit *nūke*²). Dans ce mot *nok-hođ'žog*, de même que dans le mot *'unkh'ud'žog*, auge, m. écrit *ongoča*, on constate aussi : dure > douce, sous l'influence de la dure précédente.

2^o Une dure explosive ou affricative, précédée immédiatement d'une fricative dure ou d'une liquide, s'est changée en la douce correspondante. Ex.:

šdie, tôt, m. écrit *erte*.

šgurāg'u, s'égoutter, m. écrit *šibkaraku*.

ōsgi', poumon, m. écrit *aguški*.

nogšd'žir, orage; cf. m. écrit *nögčikū*, passer.

argu (*xargu*), pas, m. écrit *alku*.

d'žerge', cœur, m. écrit *jirūken*.

xardam, or, m. écrit *altan*.

nkhī'rdžag, bât, m. écrit *yinḡurčag*.

Dans les deux derniers exemples, le changement de la dure en douce peut être causé aussi par l'influence de la dure précédente; toutefois, nous donnons ces deux mots à défaut d'autres qui soient des mots mongols. Parmi les mots d'emprunt, nous pouvons citer, comme exemple probant, le mot *đard'žog*, poteau avec banderoles couvertes d'inscriptions superstitieuses, tib. *dar-lòg*, banderoles couvertes de prières, urd. s. *dar'tšhu'k*.

Fait exception à la règle le mot *sarkhī'*, vent; cf. m. écrit *salkin*, même sens; cf. aussi le mot du I iu (f. 66, recto) *sakir*, dont le mot du MR. est peut-être une forme métathétique; *sakir* est donné comme traduction du chin. *iou feng* (litt. vent qui se promène), tourbillon (?).

3^o Quand la consonne initiale de la seconde syllabe étant une explosive ou affricative dures, celle de la première était une explosive douce: *g*, *g*, *d*, *b*, il y a eu métathèse de la qualité des consonnes, la douce se changeant en dure et vice versa. Cet échange a amené régulièrement la transformation de l'ancienne occlusive labiale douce en la dure aspirée correspondante, alors que, dans les dialectes orientaux, cette dernière consonne ne se rencontre que dans les mots d'emprunt. Ex.:

xagē', porc, m. écrit *gaḡai*.

xad'žagār, seul, m. écrit *gagčagar*.

khur'd'žag'u, suffire, m. écrit *gūičekū*.

th'udū', trop peu, m. écrit *dotagu*.

thagur, double, m. écrit *dabkur*.

thied'žin, quarante, m. écrit *dōčīn*.

ph'ud'žag, fève, m. écrit *burčag*.

phagdag'u, contenir, m. écrit *bagtaḡu*.

ph'ugl'g'u, se pencher, m. écrit *bōkeikū*.

ph'urgān, divinité, m. écrit *burḡan*³.

Les mots commençant par une affricative palatale douce ne semblent pas avoir été régulièrement soumis au traitement précité. Nous n'avons trouvé en effet que les deux mots *tšh'ug'ug'u*, être convenable, m. écrit *jokiḡu*, et

² Pour le suffixe *-čag*, voir POPPE, Die Nominalstammbildungssuffixe im Mongolischen, Keleti Szemle, vol. XX, p. 93.

³ La même transposition se remarque dans le mot *khad'ži* (*đi'ū*), sœur aînée (et cadette) (sœurs), m. écrit *egeči degū*. Pour *e* > *a*, voir § 18.

tshu'g'āg'u, perdre, m. écrit *jabkaḳu*, dans lesquels la règle ait été appliquée. Par contre, on a *d'žantšig'u*, frapper, m. écrit *jančikū*, *d'žanḳhi'di'g'u* (aussi *d'žangi'di'g'u*), nouer, m. écrit *jangidḳu*, *d'žerge'*, cœur, m. écrit *jirūken*, qui, tout en étant des mots mongols, n'ont pas transposé la qualité de leurs consonnes.

Dans un petit nombre de mots, on voit la transformation irrégulière de *ḅ* en *ph*. Ex.:

n'umph'ug'u, cracher, m. écrit *nilbuḳu*, *nilmuḳu*⁴.

phardānlag'u, faire ostentation de quelque chose, m. écrit *bardamlaḳu*. Cf. § 31.

Dans les mots *gi'sgi'g'u*, fouler sous les pieds, m. écrit *giškikū*; *dargan*, qui peut vivre à son aise, m. écrit *darḳan*, exempt d'impôts, on s'attendrait à avoir une initiale dure.

4^o Dans tous les autres cas, les anciennes dures explosives et affricatives se sont maintenues comme dures aspirées (*x* remplaçant *ḳh*). Ex.:

a) Initiales. Cf. 1^o.

xara, noir, m. écrit *ḳara*.

ḳhuqli'g'u, lier, m. écrit *kūlikū*.

thamaga, sceau, m. écrit *tamaga*.

tšhaḣe, neige, m. écrit *ḳasun*.

b) Intervocaliques non précédées de consonnes dures ou d'explosives douces. Cf. 1^o, 3^o.

maḳa, viande, m. écrit *miḳa*.

noḳhuor, ami, m. écrit *nōkōr*.

nē'thaḳ'u, éternuer, m. écrit *naitaḳu*.

a'tšhi, petit-fils, m. écrit *ači*.

c) Suivant immédiatement une consonne non dure ou une liquide (cf. 2^o), c'est-à-dire, dans notre dialecte, suivant immédiatement une nasale, puisque les anciens groupes consonantiques d'explosive douce + explosive ou affricative dures n'entrent pour ainsi dire plus en ligne de compte, comme nous le montrerons tantôt.

lōḳx'u, bouteille, m. écrit *lonḳo*.

n'ḳkhir'g'u, tordre entre les doigts; cf. m. écrit *nidkerekū*, même sens.

nthērāḳ'u, dormir, Iuen tch'ao pi cheu (Suppl. II f. 22, recto) *untara-*, dormir, m. écrit *untaraḳu*, s'éteindre; cf. m. écrit *untaḳu*, dormir.

maḳtšhog, houppe de chapeau, m. écrit *mončog*, grande floche rouge dont on orne le poitrail des chevaux.

Nous venons de dire que les anciens groupes consonantiques d'explosive douce + explosive ou affricative dures n'entrent pour ainsi dire plus en ligne de compte. En effet, le suffixe *-ḳu* (*-kü*) du nomen futuri ou infinitif, qui dans les autres dialectes, se présente avec une dure, a en MR. l'initiale douce⁵; de

⁴ Cf. toutefois le substantif *nilbusu*, larme, qui a donné *n'umph'udze* (*b-s > ph-dz*), comme *burčag*, fève a donné *ph'ud'žag*.

⁵ Pour la douce, cf. RAMSTEDT, Über die Konjugation des Khalkha-Mongolischen, Historischer Teil XV, Nomen futuri, p. 90; POPPE, Die Nominalstammbildungssuffixe im Mongolischen, Keleti Szemle, vol. XX, p. 95, 119. Le suffixe du nomen futuri, dans le Iuen tch'ao pi cheu et le Hoa i i iu, est de même à initiale douce. On la rencontre aussi dans certaines inscriptions en 'phags-pa. Voir l'inscription d'un p'ai tzeu que donne DEVÉRIA, Collège des interprètes, app. 4, pl. 3; on y lit les mots *būširegū*, respecter, *ūkūgū*, mourir.

là l'élimination du groupe *gk* (*gk*); disparaissent conséquemment de même *bk* (*bk*) et *dk* (*dk*), pour autant qu'on les rencontre dans le nomen futuri. Ex.:

sagḡ'u, interroger, m. écrit *asagḡu*.

u'ḡuḡ'u, donner, m. écrit *ögkü*.

aw'ug'u, prendre, m. écrit *abḡu*.

tšhādī'g'u, se rassasier, m. écrit *čadḡu*.

Quant aux autres six groupes *gč* (*gč*), *gt* (*gt*), *bč*, *bt*, *bḡ* (*bḡ*), *dk* (*dk*), le MR. en a changé les dures en douces correspondantes, soit en développant immédiatement devant elles une fricative dure (voir § 41), soit par suite du traitement spécial décrit dans les trois règles formulées plus haut. Pour la chute de la douce voir § 22, 36. Ex.:

noḡsdō, licou, m. écrit *noḡto*.

borogšd'zi, poule (litt. la grise), m. écrit *borogči*, poule faisane.

tšhiḡi'sd'zi, couvre-oreille, m. écrit *čikibči*.

labšd'zi (*lašd'zi*), feuille, m. écrit *nabči*.

xad'žagār, seul, m. écrit *gagčagar*.

xada, châtre, m. écrit *agta*.

khī'di'g'u, se coucher, m. écrit *kebtekü*.

thagur, double, m. écrit *dabḡur*.

sgī'r, cœur, intellect, m. écrit *sedkil*.

sdoguan, épais, m. écrit *öden*.

Le mot *logthor*, nom d'oiseau, fait exception. Est-ce un mot emprunté à un autre dialecte? Cf. m. écrit *nugturu*, gélinotte des steppes (KOWALEWSKI), urd. s. *nu'ghthu'rū*.

On rencontre encore la combinaison d'explosive douce + affricative palatale dure dans la terminaison *-rag-tšhi*, l'équivalent de *-ran* (suffixe indiquant l'habitude, avec sens péjoratif) de la langue écrite et des dialectes orientaux. Ex.: *bāragtšhi*, chieur, m. écrit *bagaran*, urd. s. *bāraṇ*; *šē'ragtšhi*, pisseur, m. écrit *šigeren*, urd. s. *šē'reṇ*⁶. D'ailleurs, c'est la règle, pour le suffixe de l'agent *-tšhi*, de ne pas changer son initiale. Ex.:

thaštšhi, ouvrier qui travaille la pierre; de *thaš*, pierre, turc *taş*.

thī'm'urtšhi, forgeron; de *thī'm'ur*, fer, m. écrit *temür*.

La seule exception que nous ayons trouvée est le mot *ḡuē'sd'zi* (aussi *ḡuē'tšhi*) mendiant; cf. m. écrit *guyuku*, supplier, urd. s. *ḡu'xū*.

§ 31. On vient de voir qu'en MR., par suite d'un traitement spécial, les douces et dures de beaucoup de mots ont changé leur qualité, les dures devenant douces et réciproquement. En dehors de ces cas pour lesquels il est possible de trouver des règles assez fixes, il y a encore un bon nombre de mots dont les consonnes explosives et affricatives (ces dernières plus rarement) diffèrent, quant à leur qualité, de celles des mots correspondants des autres dialectes, sans qu'on puisse assigner à cette différence une cause certaine. Il est vrai que, pour quelques mots, les dialectes orientaux aussi ne concordent

⁶ Pour *-rag*, cf. urd. s. *bē'reḡk*, qui s'engourdit facilement de froid. Nous avons probablement le même suffixe dans le MR. *f'udž'uroḡ*, avare. Pour les suffixes *-rag* et *-ran* voir POPPE, Die Nominalstammbildungsuffixe im Mongolischen, Keleti Szemle, vol. XX, p. 94, 96.

pas entre eux, quant à leurs dures et douces; mais ces mots sont assez rares ⁷. En MR., ces mots sont beaucoup plus nombreux. Il s'agit le plus souvent des consonnes initiales, plus rarement des intervocaliques ou postconsonantiques; et ce sont surtout les gutturales (plus souvent les postgutturales) qui sont différentes; de plus, il faut noter que, dans ces cas, le MR. a le plus fréquemment la variété douce, contre la dure des autres dialectes. Ex.:

1° Douce contre dure des autres dialectes.

a) Postgutt. initiale.

ḡadā, rocher, m. écrit *ḡadā*, urd. s. *ḡada*.

ḡad'ḡag'u, ronger, m. écrit *ḡajaḡu*, urd. s. *ḡadḡḡu*.

ḡu'rd'un, vite, m. écrit *ḡurdun*, urd. s. *ḡu'rdū'n*.

ḡadī'g'u, faucher, m. écrit *ḡaduḡu*, urd. s. *ḡady'ḡu*.

ḡu'dar, mensonge, m. écrit *ḡudal*, urd. s. *ḡu'dal*.

ḡuḡḡe (*ḡoḡḡe*), bouche, m. écrit *ḡoḡḡun*, bec.

b) Postgutt. intervocalique.

aḡa, frère aîné, m. écrit *aḡa*, urd. s. *aḡa*; turc *aya*.

nu'ḡuḡ'u, pétrir, m. écrit *niḡuḡu*, urd. s. *nu'ḡu'ḡu*.

dḡaḡa, collet, m. écrit *jaḡa*, urd. s. *dḡaḡa*, bord.

c) Médiogutturale.

ḡu'd'ḡi, cou, m. écrit *ḡuḡḡun*, urd. s. *ḡu'dḡ'ḡi*.

ḡu'dolī'g'u, se mouvoir, m. écrit *ḡodelḡu*, urd. s. *ḡu'dol'ḡu*.

ḡuḡḡā'ḡil'ḡan, couverture de lit, m. écrit *ḡonḡilen*, urd. s. *ḡu'dnḡil*.

ḡu'urōḡ'u, se rouler, urd. s. *ḡu'ḡu'rō'ḡu*, rouler (neutre).

d) Dentale.

ḡaḡḡu, frapper doucement, m. écrit *ḡabḡu*.

ḡaḡḡilī'g'u, rompre, m. écrit *ḡasulḡu*.

ḡu'd'usḡ, botte, m. écrit *ḡutusun*, cf. urd. s. *ḡu'hthu'l*, même sens.

ḡu'dā, touffe (herbes), m. écrit *ḡuta*.

ḡad'u, comme, m. écrit *ḡetū*.

Dans plusieurs mots, on trouve une initiale douce devant une dure qui entrave la première syllabe ou est initiale de la seconde. Cette dernière serait-elle pour quelque chose dans la transformation dure > douce? (Cf. ce qui a été dit § 30 du dialecte urd. s.) Ex.:

ḡasḡuḡ'u, piquer, m. écrit *ḡadḡuḡu*.

ḡu'sḡuḡ'u, remuer (p. ex. avec une cuiller), m. écrit *ḡudḡuḡu*.

d'usḡu, coupe dont on se sert aux fêtes de mariage, m. écrit *ḡusḡu*.

dīḡḡḡ'ḡi (aussi *dīḡḡḡ'ḡi*), bouton, m. écrit *ḡobḡi*.

d'ḡḡḡ'ḡi (aussi *d'ḡḡḡ'ḡi*), trancher, m. écrit *ḡabḡiḡu*.

2° Dure contre douce des autres dialectes. Ex.:

ḡāḡa, poulain, m. écrit *daga*, urd. s. *ḡāḡa*.

mī'ḡḡan, mille, m. écrit *ḡingan*, urd. s. *mī'ḡa*.

ḡḡarā, auge, m. écrit *ḡaram*.

(*ḡu*) *ḡuḡḡḡe*, ours, urd. s. *ḡu'ḡu ḡō'rō's*.

am'uth'u, vivant, m. écrit *amidu*, urd. s. *amīḡu*.

tḡḡḡ'ḡu, avaler, m. écrit *ḡalḡuḡu*, urd. s. *dḡḡḡḡu*.

ph'ud'ḡirāḡu, jaillir, m. écrit *ḡurḡaḡu*.

⁷ Cf. MOSTAERT, art. cité, § 78.

On trouve aussi des exemples d'alternance de dure et de douce:

sě'xan, *sě'gan*, beau, bon, m. écrit *saiḵan*.

thēšēn, *dēšēn*, égal, m. écrit *tōbšin*.

Pour d'autres exemples, voir § 30, 1°.

Cette prédilection pour les douces s'observe encore d'une manière très marquée dans les suffixes. Ex.:

alagd'žilēg'u, traiter avec partialité, m. écrit *alagčilaku*, urd. s. *alaghtšijlaxu'*.

d'žōrog'u, intermédiaire, m. écrit *jaguraki*, urd. s. *džū'raqxixi*.

guē'd'žigad'žin, serviteurs à un banquet (litt. ceux qui courent à plusieurs ensemble);

cf. urd. s. *g'uhtšhqiāxu'*, courir à plusieurs ensemble.

yū'dēlā, au moment de partir, m. écrit *yabutala*, urd. s. *yawu'hthqr*.

gadādē', rocheux, m. écrit *qadatai*, urd. s. *xadqthq*.

amad'u, qui a une bouche, m. écrit *amatu*.

Cf. aussi § 41, *s* > *dz*.

Faisons observer ici que, de même que le MR., la langue des inscriptions en caractères 'phags-pa, et surtout celle du *Iuen tch'ao pi cheu* et du *Hoa i i iu*, diffèrent aussi notablement, quant à leurs consonnes occlusives et affricatives, principalement quant à leurs occlusives gutturales, du mongol écrit dont la lecture est d'ailleurs en grande partie basée sur les dialectes modernes. Dans ces documents et transcriptions, on rencontre par ex. les mots *gūjū'ün*, cou, *gödöl-*, se mouvoir (*Iuen tch'ao pi cheu*, resp. If. 35, recto; IX f. 1, recto; III f. 31, verso), contre m. écrit *kūjūgün*, *ködelkü*; cf. MR. *gud'ži*, *gudoli'g'u*; *qadun*, dame (*Hoa i i iu*, If. 25, verso), m. écrit *qatun*; *gudusun*, botte (*Hoa i i iu*, If. 11, verso), contre m. écrit *gutusun*; cf. MR. *gu'd'usē*; *medü*, comme (*Iuen tch'ao pi cheu*, III f. 21, verso), contre m. écrit *metü*; cf. MR. *mad'u*. *kudugtan*, saints, *yirtinju*, monde ('phags-pa, inscriptions de Kiu ioung koan⁸), contre m. écrit *kutugtan*, *yirtenčü*.

§ 32. Une transformation qu'on constate dans l'ancienne langue (p. ex. m. écrit *gedergü*, en arrière, contre m. écrit *gejige* < **gedige*, derrière du cou, natte de cheveux), et aussi, sporadiquement, dans les dialectes modernes (p. ex. m. écrit *teimü*, tel, urd. s. *tšh'm*), se remarque de même en MR.: l'exclusive dentale se change, dans quelques mots, en l'affricative palatale (palatalisée): *th* > *tšh*, *d* > *d'ž*. Ex.:

tšhidag'u, tirer, m. écrit *tataku*.

tšhid'žē'g'u, nourrir, m. écrit *tejiyekü*.

tšhüdāg'u, s'enfuir, m. écrit *dutagaḵu*. (Pour *d* initial > *th*, voir § 30, 3°.)

kh'ud'žē', tourterelle, m. écrit *kūtege*; cf. *Hoa i i iu* (If. 7, recto) *kūč'e*. (Pour *th* de la seconde syllabe > *d*, voir § 30, 1°.)

Une autre transformation inconnue aux dialectes orientaux et au kalmouk est celle de l'explosive gutturale se changeant en l'affricative palatale palatalisée devant la voyelle *i*: *ki* > *tšhi*, *gi* > *d'ži*. Ex.:

tšhim'udžē, ongle, m. écrit *kimusun*.

tšhidad, Chinois, m. écrit *kitad*.

tšhid'žirmā, iris; m. écrit *čakirma*. (Pour dure > douce après la dure de la première syllabe, voir § 30, 1°.)

d'žilōn, lisse, m. écrit *gilūn*.

ph'ud'žirāg'u, jaillir, m. écrit *burgiraḵu*.

⁸ R. BONAPARTE, op. cit., pl. VIII, 1.

Parmi les dialectes du Kansu, le MR. n'est pas le seul qui connaisse ce changement. Les Santa l'ont au moins dans quelques mots, et, dans sa liste de mots du san tch'oan, ROCKHILL⁹ donne *mula chitiho*, knife, l'équivalent du MR. *m'ulā tshidog^{uo}*, petit couteau, m. écrit... *kituga*. Le dialecte du San tch'oan connaît donc aussi la même transformation. Du reste, en MR., ce changement n'a pas affecté invariablement toutes les explosives gutturales devant un *i* suivant, comme le prouvent les mots *d'žangirāg'u*, s'engouer, m. écrit *jangiraku*, *ḍākhīrdag'u*, être en désordre (cheveux), cf. m. écrit *dagakiraku*, même sens, *khīdzëg'u*, racler, m. écrit *kisuku* etc.

Quant à l'origine de cette transformation, il est possible qu'elle soit due à un développement interne du dialecte; mais il est plus vraisemblable qu'elle s'est faite sous l'influence du chinois et peut-être aussi du tibétain.

§ 33. Les anciennes affricatives *tsh* et *d'ž* (peut-être plus correctement *tshⁱ*, *d'žⁱ*, devant une voyelle autre que *ü*, *i*) ont été conservées en MR. et se prononcent avec une forte palatalisation. Ex.: *tshōn*, peu nombreux, m. écrit *čögen*, *d'žarim*, demi, m. écrit *jarim*. On ne les entend pas devant les voyelles brèves *u*, *u'*, *ě*, ni devant la longue *ě*.

De ces deux affricatives sont issues les séries parallèles: *tsh*, *tsh* et *dž*, *dz*. Ces dernières ne se rencontrent que dans un petit nombre de mots mongols. Ex.:

tsh'ug'ug'u, becqueter, m. écrit *čokiku*.

tshēdz'u (*tshēdzě*), sang, m. écrit *čisun*.

dž'udžuān, épais, m. écrit *jujagan*.

gađzar, mors, m. écrit *kağar*.

Toutes ces affricatives se rencontrent aussi dans les mots d'emprunt tant chinois que tibétains.

On trouve *tsh* \sim *tsh* dans le mot mongol *tsh'umōg'u*, *tshimōg'u*, cueillir, m. écrit *čömökü*.

L'affricative palatale douce des dialectes orientaux est remplacée par *y* dans le mot *yog* (*rog*, *d'žag*), direction, urd. s. *dž'ug*, m. écrit *jüg*. Cette particularité s'observe encore dans d'autres dialectes; ex. urd. s. *džāwyl*, *yāwyl*, certainement, à ne pas en douter.

§ 34. Chute de consonnes douces intervocaliques.

Nous avons décrit plus haut (§ 24) la chute de consonnes qui est commune à tous les dialectes et à laquelle le mongol actuel doit la plupart de ses voyelles longues. Nous traitons ici d'un cas particulier au MR.: il s'agit d'une chute moderne de consonnes, analogue au genre de chute décrit plus haut et qui a affecté en MR. un grand nombre de mots qui dans les autres dialectes ont conservé leur douce intervocalique. Elle a affecté surtout la labiale qui dans une position intervocalique a disparu dans de beaucoup de cas; les exemples de chute de la douce gutturale sont beaucoup moins nombreux, tandis que ceux de la disparition de la fricative préglottale sont plutôt rares.

¹⁰ Chute des douces *g*, *g* intervocaliques. Ex.:

⁹ Diary etc., Appendice.

s'ūli'g'u, arracher, m. écrit *sugulku*, urd. s. *ḍu'ijalxu'*.

b'urd'u, pénis (des enfants), urd. s. *bō'ldō'ijō'*, même sens, m. écrit *büllegen*, testicule (KOWALEWSKI).

xād'žag'u, se séparer, m. écrit *kağačaku*, urd. s. *xaijahtšixu'*.

Par contre, le MR. a quelques mots qui ont retenu leur douce, tandis que dans les autres dialectes elle a disparu. Ex.:

gūōrq, autre, m. écrit *ögere*, *öbre*, urd. s. *ō'rō'*.

sēm'ugē'r, en silence, m. écrit *semeger*, *sem iyer*, urd. s. *sē'mē'r*.

xad'žagār, seul, m. écrit *gağčagar*, urd. s. *gağhtšhār*.

2^o Chute de y intervocalique.

On observe la disparition de cette douce dans les mots *gōr*, deux, m. écrit *koyar*, *gōlo* (*gūē'lo*), à deux; cf. m. écrit *koyagula*. Le MR. n'est pas le seul dialecte à présenter cette particularité: les Santa ont *gūā*, deux; dans le dialecte du San tch'oan¹⁰, et dans celui des Šera Yögur¹¹, la douce intervocalique a de même disparu de ce mot.

3^o Chute de b intervocalique.

Alors que, dans les autres dialectes, l'occlusive labiale intervocalique s'est tout au plus changée en la fricative correspondante, et parfois même s'est conservée, voici ce que nous constatons en MR. Quelques mots ont conservé leur occlusive intervocalique (assourdie) alternant ou non avec la fricative sonore correspondante. Ex.: *ōbō*, obo, m. écrit *obuga*, *ab'ūwa*, *aw'ūwa*, a pris, m. écrit *abuba*.

Dans d'autres mots, elle est remplacée régulièrement par la fricative *w*. Ex. *xawar*, nez, m. écrit *ka-bar*, *xaw'udzē*, côte, m. écrit *ka-bisun*. Dans quelques mots, on voit, devant une voyelle antérieure (et seulement devant elle?), la fricative labiale remplacée par la fricative préglotturale *y*. Ex.:

thayin, cinquante, m. écrit *tabin*.

khē'yig'u, ruminer, m. écrit *ke-bikū*.

'uyer, corne, m. écrit *eber*.

yer, vide entre la poitrine et les habits, m. écrit *ebūr*.

khayag (aussi *khawag*), son, m. écrit *kebeg*.

Ce sont là les cas où la contraction ne s'est pas faite, et ces changements *b > w*, *bi > wi > yi* nous montrent aussi quelques unes des étapes par lesquelles le groupe voyelle + *b* + voyelle a passé avant d'aboutir à la voyelle longue. Cette voyelle longue qui se rencontre dans un assez grand nombre de mots, est parfois précédée de la voyelle glissante ^u, dernier vestige de l'occlusive avant sa disparition complète.

Voici les transformations que nous avons trouvées; la liste en est probablement incomplète. (Pour la timbre de la voyelle longue, cf. § 23.)

ibe, *ebe* > ^u*ē*, *ē'*. Ex.:

d'žūē, rouille, m. écrit *jibe*.

thūē'rg'u (*thōrg'u*), prendre dans les bras, m. écrit *teberikū*.

dūē'sg'u, étendre (sternere), m. écrit *debeskū*.

khē'rīg, croquant, m. écrit *keberereg*, fragile.

¹⁰ Voir ROCKHILL, *Diary etc.*, Appendice.

¹¹ MANNERHEIM, art. cité.

Anthropos XXV. 1930.

Le mot *dūē'li'g'u* (*dīē'li'g'u*), déborder, écrit dans les dictionnaires (KOWALEWSKI, SCHMIDT) *debülkü*, suppose plutôt la forme **debelkü*. Cf. urd. s. *de'wexex'x'u*, déborder. Pour l'assimilation des voyelles en MR., voir § 26.

ibū, ebū, ūbe, ubu > 'ū, 'u. Ex.:

š'ūge' (*š'ub'uge*), alêne, m. écrit *šibūge*.

'udī'g'u (*i'dī'g'u*), faire mal (neutre), m. écrit *ebüdkü*. (Pour la voyelle longue devenue brève, voir § 9.)

s'alīg'u, enfiler, m. écrit *sübelekü*.

tšh'ürg'u, découler, m. écrit *čuburiku*.

abi > ē'. Ex.:

thē'g'u, placer, m. écrit *tabiku, talbiku*.

Le mot *xē'dī'g'u* (aussi *xaw'udī'g'u*), se gonfler, m. écrit *ķabudķu*, semble dériver de **xawi'dī'g'u*. (Pour l'assimilation des voyelles, voir § 26.)

abu > ū'. Ex.:

yū'g'u, marcher, m. écrit *yabuķu*.

uba > ō. Ex.:

xōg'u, devenir sec; cf. m. écrit *ķubaķai*, sec; à rapprocher aussi le moghol *qana*, devient sec¹².

iba (plus probablement *ibu*) > u'.

Dans le mot *tšhu'ga*, jujube, m. écrit *čibaga*, Hoa i i iu (I f. 4, recto) *čibugan*, I iu du Teng t'an pi kiou (f. 74, verso) *čibuga*.

Les deux douces ont disparu du mot *š'ū*, oiseau, m. écrit *šibagun*, urd. s. *šī'wū'*.

Dans tous ces mots, la labiale intervocalique a été conservée chez les mongols orientaux. Quant aux autres dialectes du Kansu, le santa connaît aussi, dans plusieurs mots, la chute moderne de la labiale intervocalique.

Il est intéressant aussi de constater que le mot du mongol écrit *ķubiyāķu*, partager, se prononce en MR. *xug^uāg'u*.

Une autre particularité du MR. est que, dans quelques mots, il remplace par *ng*, *ng* la gutturale intervocalique de la graphie littéraire. Ex.:

ngulog, hibou; cf. m. écrit *uguli*, urd. s. *ū'li*.

th'ung'ug'u, ramasser; cf. *tegükü*, urd. s. *th'āxk'x'u*; à rapprocher le mot *temgü-*, ramasser, du luen tch'ao pi cheu (II f. 5, verso).

m'ungi'rdzē, cartilage, m. écrit *mōgersün*, urd. s. *mō'rs'u*; cf. bouriate *mönöröhön*¹³, toungouse *munōrsön*¹⁴.

mu'ngulog, rond, m. écrit *mügülig* (KOWALEWSKI); cf. urd. s. *mō'xk'xō'lō'k*, rond, *bō'n*, boule.

§ 35. Nous avons déjà vu les cas de changement de l'occlusive labiale douce en aspirée correspondante (§ 30); de même nous avons recherché ce qui est advenu de la labiale intervocalique (§ 34); voyons maintenant les cas restants d'alternance de *b* avec une autre consonne. La chute de *b* non intervocalique sera traité au numéro suivant.

¹² RAMSTEDT, *Mogholica*, p. 32.

¹³ CASTRÉN, *Versuch einer burjätischen Sprachlehre*, p. 174.

¹⁴ CASTRÉN, *Grundzüge einer tungusischen Sprachlehre*, p. 96. Pour l'étymologie du mot *mōgersün*, voir POPPE, *Altisch und Urtürkisch*, p. 110, dans *Ungarische Jahrbücher*, Band VI, Heft 1/2.

1° $b \sim w$. Ex.:

badzar, wadzar, ville, m. écrit *basar*.

barg'u, warg'u, prendre, m. écrit *bariku*.

Quand, après une liquide, la labiale occlusive n'est pas tombée, elle est, dans les mots mongols, remplacée régulièrement par *w*. Ex.:

xarwan, dix, m. écrit *arban*, 'phags-pa *harban*¹⁵, Hoa i i iu (I f. 22, recto) *harban*.
tšhirwar, facile, m. écrit *kilbar*.

2° $b^i \sim y$.

La même transformation de la labiale en *y*, que nous avons déjà constatée dans la position intervocalique, se rencontre au commencement du mot où *y* alterne avec b^i . Ex.:

bierī, yerī, épouse, m. écrit *beri*, bru.

biesē (we'sē), yesē, herbe, m. écrit *ebüsün*.

3° Dans d'autres dialectes, on trouve sporadiquement la permutation $b \sim g$, ex. urd. s. *du'bhthū'lxu'*, *du'ghthu'lxu'*, chevaucher rapidement, m. écrit *dubtulku*. En MR., on trouve de même l'explosive gutturale répondant à l'explosive labiale de l'écriture. Ex.:

džoglōn, peine, m. écrit *jobalan*.

4° Dans la langue écrite et dans les dialectes modernes, on trouve quelques mots montrant l'alternance $m \sim b(w)$. Ex. m. écrit *bolor, molor*, cristal, *bolki, molki*, stupide, etc. Le MR. a aussi quelques mots à *m* répondant à *b* de l'écriture ou des autres dialectes. Ex.:

xarm'ug'u, piquer (insecte), m. écrit *karbuku*, tirer de l'arc, urd. s. *xarwū'xu'*, même sens
xamāg'u, s'agacer (dents), m. écrit *kabaku*, urd. s. *xawqxu'*.

§ 36. Chute des explosives douces *g, g, d, b*, dans une position non intervocalique.

Dans un très grand nombre de mots du MR., les douces non intervocaliques ont disparu; nous en avons déjà fait l'observation, pour un des cas, à propos de la chute de la voyelle de la première syllabe (voir § 22). Nous ne connaissons que le mot *sgi'r*, cœur, intellect, m. écrit *sedkil*, dans lequel on constate la disparition de l'occlusive *d*. Quant aux deux autres *b, g (g)*.

1° elles tombent souvent devant les consonnes issues des anciennes explosives et affricatives dures, de même que, mais moins souvent, devant une fricative dure. Ex.:

thagur, double, m. écrit *dabkur*.

xurīšd'zi, doigtier, m. écrit *hurugubči*, dé à coudre.

th'udīē'g'u, s'imbiber, m. écrit *debtekü*.

d'žasar, interstice, m. écrit *jabsar*.

dašg'u, frapper doucement, m. écrit *tabšiķu*.

sāqlī'g'u, couper, m. écrit *ogtalku*, luen tch'ao pi cheu (IV f. 22, recto) *hogtol*.

tšhūd'ž'olog'u, amasser, m. écrit *čogčalaku*.

xadzāg'u, devenir sec, m. écrit *ķagsaķu*.

¹⁵ R. BONAPARTE, op. cit., pl. VIII, 1, inscriptions de Kiu ioung koan.

Mentionnons aussi le suffixe *-gsan* du nomen perfecti, dont, en MR., de même que dans les dialectes orientaux et le kalmouk, la douce occlusive est tombée. Ex.: *yū'dzan*, parti, m. écrit *yabugsan*.

Le suffixe indiquant la direction est dans la langue écrite *-ši*, *-g-ši*. En MR., l'occlusive est absente (tombée?) dans quelques mots, p. ex. *ḡadašə*, dehors (avec mouvement), m. écrit *gadagši*, *ḡōrošə*, en bas (avec mouvement), m. écrit *dooragši*; dans d'autres, c'est la forme secondaire qu'on constate. Ex.: *nagšə*, vers ici, m. écrit *inagši*, *tšhagšə*, vers là; cf. m. écrit *činagši*, même sens.

2° L'occlusive *b* semble tomber régulièrement quand elle est finale de mot. Ex.:

ḡzuq, vrai, m. écrit *jōb*.

(?) *ḡur*, époque, monde; cf. le mot d'emprunt écrit *tib*, continent, urd. s. *thōb*, du sanscrit *dwīpa* (KOWALEWSKI).

On trouve aussi des cas de chute de l'occlusive gutturale finale. Ex.:

saga, sarrasin, m. écrit *sagag*.

xaḡgu, soude (plante), m. écrit *kaḡkaḡ*; cf. toutefois Hoa i i iu (I f. 4, recto) *kaḡ-ka'ul*. Pour la chute de la liquide finale, voir § 45, 2°.

sdī'mīḡ, pain, m. écrit *edemeg*.

En dehors de ces cas de chute, communs aux deux explosives, notons encore la chute après les liquides, particulière à l'occlusive labiale. Ex.:

xulōḡ'u, lier ensemble, m. écrit *kolbaḡu*.

ḡurān, trois, m. écrit *gurban*.

ḡiḡ' rē'd'žin, plateau carré, m. écrit *dōrbeljin*, quadrangulaire.

Dans le mot *ōlī'ḡ'u*, devenir, pouvoir, m. écrit *bolḡu*, la labiale initiale est tombée. Cf. turc osmanli *ol-*.

Faisons observer encore la chute de *ḡ* dans le mot *tšhid'ulōn* (*tšhidi'lōn*), rassasié, m. écrit *čadḡulan*. Pour *k > ḡ* après la dure initiale, voir § 30, 1°. Cependant, il se pourrait que le mot du MR., au lieu d'être formé sur le modèle de *bayas-ḡu-lan*, joie, le soit sur celui de *joba-lan*; douleur.

§ 37. En MR., on remarque, dans plusieurs mots, la présence d'une occlusive gutturale parasite; on la trouve devant les fricatives dures et à la finale du mot. Ex.:

daḡsərgəḡ, rompu, m. écrit *tasurḡai*.

tharagšḡ'žī, cervelle, m. écrit *taraki*, *tarikī*.

'unkh'ud'žog, auge, m. écrit *ongoča*.

ḡ'urd'žag, pelle, m. écrit *kūrjī*.

Ce parasitisme de la gutturale s'observe aussi dans d'autres dialectes. Ainsi, dans sa liste de mots du san tch'oan, ROCKHILL donne le mot *chekseu*, neige¹⁶, qui répond au MR. *tšhəšə*, m. écrit *časun*. Le dialecte urd. s. a de même une gutturale parasite devant *š*, dans le mot *araḡšān*, source à propriété curative, du mot sanscrit *rasāyana* (KOWALEWSKI), et à la finale du mot *songiḡḡ*, oignon, m. écrit *songina*.

¹⁶ ROCKHILL, Diary etc., Appendice.

§ 38. De même que dans d'autres dialectes et dans la langue écrite ¹⁷, on retrouve, en MR., des traces de l'ancienne permutation $s \rightsquigarrow d$. Ex.:

dī'gē'g'u, tailler un habit, m. écrit *eskekū*.

gās'gug'u, piquer, m. écrit *ḡadḡukū*.

Le suffixe verbal *-dī'-* (répondant à *-d-* de la langue écrite, ex. *ḡabudḡu*, se gonfler, *batudḡu*, s'affermir etc.) alterne dans beaucoup de verbes avec *s*, devant les occlusives et les affricatives. Ex.:

ū'dī'g'u, *ū'sg'u*, s'élargir, m. écrit *agudḡu*.

ū'dī'd'ža, *ū'sd'ža*, il s'est élargi (< **a'udču-a*).

ū'dī'dzan, *ū'sdzan*, élargi, m. écrit *agudugsan*.

Cf. aussi *tšhidasgi*, les chinois, contre *tšhidaḡ*, chinois, m. écrit *kitad*, qui lui-même est déjà un pluriel de **kitan*.

On voit de même *s* répondant à l'occlusive dentale dans le mot d'origine tibétaine *nasḡa*, malade, de *nad-pa*.

Une autre permutation qui, à notre connaissance, n'a pas encore été constatée dans d'autres dialectes, est $d \rightsquigarrow r$, à la finale de mot ou de syllabe ¹⁸. Ex.:

tšhidaḡ, *tšhidaḡ*, chinois, m. écrit *kitad*.

gogḡor, poireau, m. écrit *gogod* (pluriel de *gogosun*. Hoa i i iu, I f. 4, verso).

naḡ, *nar*, maladie, tib. *naḡ*.

ḡarma, *warma*, balance, poids d'une livre, Hoa i i iu (I f. 11, recto) *badman*, balance.

De même que *r*, *d* final tombe souvent. Ex. *thi'wē'wan'u*, est-ce un Tibétain?, contre *thi'wē'd* (*thi'wē'r*), Tibétain, m. écrit *tōbed*. Cf. § 45.

§ 45. On trouve aussi, dans quelques mots, un *r* parasite, devant *d*. Ex.:

ḡogḡordi'g'u (*ḡogḡodī'g'u*), tonner, m. écrit *ḡogḡodḡu*.

ḡardnie, lotus, sanscrit *padma*.

Dans le mot *nī'nhkhī'rg'u*, tordre entre les doigts, répondant à m. écrit *nidkerekū*, on remarque le remplacement de l'occlusive dentale par *n*.

(A finir.)



¹⁷ RAMSTEDT, Das Schriftmongolische etc., § 16; Zur Verbstammbildung etc., § 61; Mogholica, p. 47. MOSTAERT, art. cité, § 80.

¹⁸ Cf. SIEVERS, Grundzüge der Phonetik, 5. Aufl., § 777. SACLEUX, Essai de Phonétique, p. 176.

Shintô auf Sado.

Von P. SCHWIENKE, S. V. D., Japan.

(Fortsetzung.)

Vom den 300 Hauptschreinen nun, die vorher erwähnt wurden, weiß man von 157 mehr oder minder sicher das Gründungsjahr. Dazu kommen noch neun Schreine, die im Engishiki verzeichnet sind, so daß wir von 166 Schreinen das Alter kennen. Diese Schreine wollen wir uns nun vorführen, dem Alter nach. Wir geben das Jahr an, dann in Klammer die Nummer des Schreins nach obiger Aufzählung, darauf Name des Schreins und des Kami, und fügen hie und da noch eine Bemerkung bei, wenn sie der Klärung der Sache dienlich ist.

698 (297), *To no miya-jj, ô hiko no mikoto*.

698 (298), *Kimpokusan-jj, kagutsuchi no mikoto*. Diese beiden Schreine zusammen scheinen später den Kompokusan zu bilden. Ihre Namen waren früher wahrscheinlich anders, die *kami* mögen dieselben gewesen sein. *ô hiko no mikoto* ist einer der vier Feldherren, die Japan eroberten, und *Kagutsuchi* ist der Feuergott, die letzte Schöpfung von *Izanagi* und *Izanami*. Nachher schuf nur noch *Izanagi* allein, bis er nach einer langen Reihe auch die Dreieit: *Amaterasu*, *Tsukiyomi* und *Susanowo* schuf.

701 (47), *Kimpokusan-jj, ô hiko no mikoto* und *kagutsuchi no mikoto*. Es ist dies jetzt der Hauptschrein des *Kimpokusan*, gegründet von dem buddhistischen Tempel *Shinkô-jj*, von dem auch die Ortschaft den Namen hat, zu welcher der Schrein gehört. En no Shôkaku hat den Berg bestiegen, der nachher den beiden geweiht wurde, die man natürlich als *Gongen* dachte. Unter welchem Namen konnte ich leider nirgends finden.

708—714 (144), *Oyamazumi-jj, Oyamazumi no mikoto, kami* der Goldgewinnung in jener Gegend, der ersten auf Sado, jetzt aufgegeben.

712 (166), *Hariyumi-jj, Tsukiyomi no mikoto* und *Toyo uke no mikoto*. Also dem Mondgott, früher wahrscheinlich Mondgöttin, und der Speisegottheit, wenn wir hier *mikoto (kami)* als Gottheit fassen wollen, denn als eine Art Gottheit galten sie als *Gongen*, und das waren sie damals.

716 (111), *Kumano-jj, Kushi mi-kenu no mikoto* und *Kukuri-hime no mikoto, Kushi* soll „wunderbar“ heißen, *mi* ist Höflichkeitspartikel zu *ke* = Speise, *nu* vielleicht das heutige *no* = Feld. *Kukuri-hime* soll nach einigen *Izanami* sein.

718 (68), *Kanemine-jj, kanayama hiko no mikoto* „Prinz der Erzberge“, als Gott des Bergbaues jetzt angesehen. Da auf Sado sehr früh Silber und dann auch Gold entdeckt wurde, hat der Buddhismus gleich einen Schutzgongen für die Erzgewinnung aufgestellt, den man dann mit einem *kami* aus dem *Nihongi* identifizierte. Denn das muß hier gesagt werden, daß die *kami* des *Shintô* in ihrer älteren Version nicht die Spuren des *Kojiki*, sondern des *Nihongi* aufweisen. Das darf gar nicht auffallen, weil das *Kojiki* bis 1644 verschollen war. Jetzt nun das *Kojiki* als die Quelle des *Shintô* anzusehen, heißt den Gang der Geschichte vollständig verkennen. Auf den *Shintô*, wie er geworden ist, hat das *Kojiki* bis 1700 gar keinen Einfluß gehabt, wohl aber nach 1700 auf den *Neoshintô*.

723 (194), *Hakusan-jj, Izanagi no mikoto, Izanami no mikoto* und *ô hiko no mikoto*. Die *Hakusan-jj* kommt auf Sado 37mal vor. Wie aus dem Namen der verehrten *kami* hervorgeht, wird jenes Menschenpaar verehrt, das zuerst nach Japan kam und welches die sogenannten acht Inseln (d. h. Länderstriche, in unserem Falle Zentral-japan und Nordkyûshû) besiedelte. Nach allem, was *Kojiki*, *Nihongi* und alte Kultur-

reste verraten, handelt es sich um einen mutterrechtlichen Kulturkreis. Deswegen auch die Vorliebe für die Verehrung des weiblichen *kami*, wie wir später sehen werden.

726 (150), *Kisaki-jj*, *konohana sakuya hime*. Dieser Name rührt wohl erst vom Neoshintô her. Der ganzen Anlage nach ist der Schrein früher der Benten geweiht gewesen, und noch früher entweder der Kisshôten oder Senju-sengen Kwannon, der „tausendhändigen und tausendäugigen Kwannon“. Dieser scheint in alter Zeit nebst dem Yakushi auch der Fuji geweiht gewesen zu sein. Eine kleine *hokora* des Yakushi stand vor einigen Jahren (steht vielleicht noch heute) am Krater des Fuji. Der Yakushi hat im Neoshintô Gnade gefunden und deswegen stürzte man ihn nicht vom Fuji herunter, als der ikonoklastische *Shintô* von ihm Besitz ergriff. Der Kwannon war wohl auch der Asama-yama geweiht. Die Zeichen für *Asama* kann man auch *sengen* lesen, und da stand die Weihe an die *sengen Kwannon* ganz nahe. Nun hat der Neoshintô unter *sengen* die *kono hana sakuya hime* entdeckt, und diese wurde auch zum *kami* des Fuji gemacht. So wird die *Sengen-Kwannon* obigen Schreines auch zu *konohana sakuya hime* geworden sein.

728 (157), *Hie-jj*, hauptsächlich *Izanagi no mikoto*, mitverehrt werden zuerst *kami* aus dem Kreis der Amaterasu, dann des Susanowo und schließlich der Hakusan-jj. Es ist zweifelhaft, ob die mitverehrten *kami* von Anfang an mitverehrt wurden. Sie scheinen, wie es meistens der Fall ist, später hinzugekommen zu sein. *Hie* ist sonst nicht *Izanagi* sondern der sogenannte *ô yama guhi* oder *ô yama zumi no mikoto*. Vielleicht gibt uns der *kami* dieses Tempels einen Wink zu dem Schluß, daß sich unter *Hie* und seinen anderen Namen eben *Izanagi* oder gar *Izenami* verbirgt. *Hie* kann sonst auch Hirse heißen und es würde nicht schlecht zu dem ackerbautreibenden mutterrechtlichen Stamm passen, der damals wohl vorzugsweise Hirse baute, da Reis erst kurz vor dem Buddhismus nach Japan kam.

730 (185), *go-sho-jj* (Schrein der fünf Orte, d. h. eine Vereinigung von fünf Schreinen), an der Spitze der ersten fünf *kami* steht Tenshō-kō-dai-jin, eine moderne chinesisch-buddhistische Lesart für Amaterasu. Die folgenden vier *kami* sind aus ihrem Kreis. Die wohl später hinzugekommenen weiteren *kami* gehören anderen Kreisen an. In Wirklichkeit soll der Schrein als kleine *hokora*, dem *go-sho-Daigongen* geweiht, 730 nach Sado gekommen sein, ob aber die verehrten fünf Gongen die jetzt genannten *kami* waren, ist eine andere Frage, was um so mehr zu bezweifeln ist, wenn man die Schicksale des Schreins betrachtet, der oft durch Flut und Feuer zerstört war, von dem man einige Zeit gar nichts hört. Schon der erste Name klingt zu neu.

770 (241), *Haguro-jj*. Die *Haguro-jj* findet sich auf Sado achtmal. Sie ist ein Ableger (*bunrei*) des buddhistischen Tempels Hagurosan-Anyôji im Shônai, am Fuße des Gwassan. Das Jahr 770 dürfte auf Sado etwas verfrüht sein, da um diese Zeit der Hagurosan vielleicht im Shônai gegründet wurde. Andere *Haguro-jj* geben das Jahr 807 an, was richtiger sein dürfte. Und nun zu den *kami* dieses Schreins. In Wirklichkeit sind es die *kami* der drei Schreine Hagurosan-Gwassan-Yudonosan. Hagurosan war anfangs die Shōkwannon. Da ein dreibeiniger Rabe bei der Wahl des Ortes eine Rolle gespielt haben soll, wurde später die Shō-Kwannon mit Tamayori hime identifiziert, die auch einen Raben als Emblem hat. Wie diese dann zu Uka no mitama wurde, weiß ich nicht. — Was für ein Gongen zuerst auf dem Gwassan verehrt wurde, weiß ich nicht, aber die Verehrung von Sonne und Mond war dem alten Buddhismus in Japan nicht fremd, kennt er doch den Nit-tenshi (Sonnenengel) und den Gwat-tenshi (Mondengel). Ob nun von dem Namen des Berges auch der Gongen gewählt wurde oder ob der Name nachher aus dem Gongen hergeleitet wurde, müßte erst festgestellt werden. Der dritte Schrein, Yudonosan, nennt sich von der heißen Quelle, die dort fließt (*yu deru* = *yu de no san* = Berg des herausfließenden Wassers). Anfangs vielleicht dem Dainichi (dieselben Zeichen wie *ô hiru*) geweiht, später aber dem Yakushi. Von dem ersteren wurde *ô hiru me* (Amaterasu) später als *kami* gewählt. — Die Gegend um den Hagurosan hatte früher ihre 33 Kwannon, wie es in vielen Gegenden Japans der Fall war. Jetzt befinden sich auf diesen drei Bergen an die 110 Schreine, von den primitivsten angefangen bis zu den drei Hauptschreinen, von denen Gwassan Kokuheitaisha, Hagurosan und Yudonosan

Kokuheishôsha sind. — Der Hagurosan war im 8. und wohl besonders im 9. Jahrhundert eine buddhistische Zentrale des Nordens, die ihren Ausfluß auch auf Sado hatte. — Vom Haguro erzählen sich jetzt die Leute, daß er als Drache von Dewa herübergeschwommen sei.

770 (247), *Kita-Ikari-jj*, *Nintoku tennô* und *Kanayama hiko no mikoto* soll auch vom Hagurosan aus gegründet sein. Auch diese Angabe dürfte verfrüht sein, und die *kami* sicherlich mit der Zeit andere geworden, als sie früher unter den Gongen verstanden waren. Schade, daß man über diesen nichts Besonderes erfahren kann, weil man dann einen Einblick in die Wandlungen der *kami* gewinnen könnte.

774 (75), *Hakusan-jj*, *Kukurihime*.

792 (81), *ushi-wo-jj*, *ô na muji mikoto* und *Susanowo*, letzterer auch unter dem populären Namen *Katakami tennô*, von welchem auch die Ortschaft ihren Namen hat. Diesen Namen erhielt *Susanowo* vom Buddhismus. *Ushi* heißt Rind, was auch auf *Susanowo* im Buddhismus deutet, der auch *Gyozu tennô* (Rind, Kopf, Himmel, König) heißt. Der Name weist ganz klar auf den buddhistischen Ursprung des Schreins, auch dann, wenn man auf dem gegenüberliegenden Hügel nicht den großen buddhistischen Tempel sehen würde.

807 (56), *Hakusan-jj*, *Izanami no mikoto* und *Kukuri hime no mikoto*.

807 (74), *Haguro-jj*. Dieses Jahr dürfte eher als das richtige Gründungsjahr angesehen werden, wie überhaupt als erste Gründung von Haguro auf Sado, weil in der Nähe des Schreins auch der entsprechende buddhistische Tempel steht: Hagurosan-Anyôji. Von da aus dürften in den folgenden Jahren die anderen Haguro-jj als Ableger gegründet worden sein, aber immer als „Hagurosan-Daigongen“.

807 (96), *Hakusan-jj*, *Izanami no mikoto* und *Kukuri hime no mikoto*.

807 (216), *Hakusan-jj*, *Izanami no mikoto*.

811 (50), *Haguro-jj*, *ô hirti me no mikoto*. *Toyo uke hime no mikoto*.

811 (164) *Kusakari-jj*, *Susanowo no mikoto*. Nach andern soll er aber erst um das Jahr 940 gegründet sein. Die vielen *kami*, die mitverehrt werden, sind wohl nach und nach hinzugekommen, nicht ursprünglich zum Gongen gehörig, denn als solcher ist der Schrein anzusehen, der oft seinen Namen wechselte.

812 (44), *Hakusan-jj*, *Izanami no mikoto*.

813 (49), *Taka(ha)ma-jj*, *Izanami no mikoto* und *seori tsu hime no mikoto*, ferner *toyo tama hime no mikoto*, alle drei weibliche *kami*, wie sie in diesen alten Schreinen überhaupt vorwiegend sind. Nur *Amaterasu* ist selten.

824 (54), *Chûkyô-jj*, *ô hiko no mikoto* und *kagutsuchi no mikoto*, die *kami* des Kimpokusan.

832 (233), *Hakusan-jj*, *Izanagi* und *Izanami no mikoto*.

905 (134), *dai-zen-jj* (groß-Speise-Schrein), *mi-ke tsu kami* (erhabene Speise-*kami*), also eine Speisegottheit. Ob nun früher der „Daizen-daimyôjin“ der jetzige *kami* war, ist eine sehr schwierige Frage, da der *kami* zur Linken, ein Atori-Daizembô (der ein Bonzen Daizen aus Atori gewesen sein kann, die nähere Bedeutung des Namens ist mir nicht bekannt), früher der Daizen-daimyôjin gewesen sein kann. Wir finden etwas Ähnliches beim Akiba-san.

Die neun Schreine des Engishiki, einer Schrift, welche 927 herauskam:

1. (162): *Watatsu-jj*, *Itakeru no kami*, der schon in Korea geborene Sohn des *Susanowo*, der seinem Vater nach Japan gefolgt ist und unter anderem auch verschiedene Samen nach Japan brachte. — Es ist der höchste Schrein auf der Insel, Kokuheishôsha.
2. (127): *ô me-jj* (groß-Auge-Schrein), *ô miya hime no mikoto* ist der Alternativname von *Ame no Uzume no mikoto*, welche mit *Sadahiko* in Verbindung gebracht wird, dessen Kult stark phallistisch betont ist. Ob dieser Schrein auch etwas mit dem phallistischen Kult zu tun hat, ist mir unbekannt. Jedenfalls ist der Phalluskult auf Sado stark.

3. (124): *Hikitabe-jj, ô na muji no mikoto*, ein Nachkomme von Susanowo, dessen Einfluß auf Sado stark gewesen zu sein scheint.
4. (104): *Mononobo-jj, Umashimaji no mikoto*, der als Ahne des Clans Mononobe angesehen wird, der auch zur Zeit der Bürgerkriege, welche mit der Einführung des Buddhismus zusammenfielen, eine Rolle spielte.
5. (109): *Mi-ke-jj* (erhabene Speise Schrein), *ô mi-ke nushi* (groß erhabene Speise Herr) *no mikoto*.
6. (107): *Imochijj, uke mochi* (*uke* = *ke* oder *ge* = Speise, *mochi* = halten) *no kami*. 5. und 6. sind ausgesprochene *kami* der Speisen, der Nahrung, und zwar handelt es sich hier, wenn wir die Andeutungen des Kojiki und Nihongi recht deuten, um die Nahrung des Landbaues.
7. (110): *Koshiki-jj, haniyasu hime no mikoto*. FLORENZ hält ihren ursprünglichen Namen für *hani yama hime* (Lehm Berg Prinzessin, *yasu* = friedlich), und wir hätten es hier mit dem *kami* (weiblich) der Töpferei zu tun.
8. (266): *ô hata-jj, ô hata nushi no mikoto*, soll ein Nachkomme des Ame no mi naka nushi sein.
9. (62): *Atsukushi-jj, Atatsukushine no mikoto*, ein Minister des Jimmu tennô.

In diesen neun Schreinen spiegelt sich die Geschichte der Insel wider. 5. und 6. deuten auf den ursprünglichen mutterrechtlichen Kulturkreis mit seinem Landbau, und 7. mit seiner Töpferei. Dann kommt Itakeru, der Sohn, und Hikitabe (1. und 3.), ein späterer Nachkomme des Susanowo nach Sado. Das Fruchtbarkeitsprinzip ist in Ame no uzume versinnbildet (2.). Als männlich in Sadahiko kam es erst später auf die Insel und ergriff von ihr völlig Besitz. Mit dem mythischen Ame no minaka nushi wird die Insel durch *ô hata nushi* verbunden (8.), mit Jimmu tennô durch Atatsukushine no mikoto (9.), mit der zur Zeit des Buddhismus sich langsam herausbildenden Kriegerkaste durch Mononobe (4.). Damit wäre die Geschichte der Insel bis zur Ankunft des Buddhismus entworfen. Amaterasu hat darin keinen Raum.

947 (77), *Ryô-sho dai-jingû, Tenshō kô dai-jin* und einige andere *kami*, die als Yoshii (nach dem Ort, wo der Schrein steht) dai-myôjin von den beiden Schreinen aus Ise hiehergebracht wurden. Nach dem Namen dai-myôjin zu schließen, hatte der Buddhismus seine Hand im Spiele. Man sieht, wie wenig begründet die Behauptung der Shintoisten ist, daß nie ein Bonze Ise betreten. Sie vergessen ganz, daß der Erzbuddhist Gyôgi Bosatsu eine ganze Woche lang vor dem Schrein in Ise gebetet haben soll, bis sich ihm das Tor von selbst öffnete und er eine Stimme hörte: „Amaterasu gleich Vairochana“, dessen Verkörperung der Daibutsu von Nara war.

951 (133), *Hakusan-jj, Izanami no mikoto*.

957 (38), *Suwa-jj* (28 mal auf Sado), *Takeminakata no mikoto*, aus dem Clan der Tomi, mit dem vielleicht auch die Nakatomi, die späteren Fujiwara verwandt waren.

961 (222), *Hachimen-gû, Honda wake no mikoto (ôjin tennô)*. Hier begegnet uns auf Sado der erste Kaiser, der auf Sado verehrt wird, und zwar anfangs als Hachiman Dai-bosatsu, gegründet frühestens nach 570, nach anderen aber erst 712. Vielleicht dürfte das Mittel das Rechte treffen. Jedenfalls muß festgehalten werden, daß die Hachiman-verehrung in Japan rein buddhistisches Erzeugnis ist.

962 (210), *Suwa-jj, Takeminakata no mikoto*.

970 (165), *Hakusan-jj, Izanami no mikoto*.

975 (223), *Hakusan-jj, Izanami no mikoto*.

976 (283), *Go-rei-chi-jj, Kuni toko tachi no mikoto*, eine der mythischen Gestalten, die im Anfange des Kojiki und Nihongi stehen. Hier tritt wieder, wie so oft, der Einfluß des Nihongi zutage, weil das Kojiki die ersten Persönlichkeiten mit *kami* und nicht mit *mikoto* bezeichnet.

977 (227), *Kisaki-jj, Toyo tama hime no mikoto*, jetzt von dem Volke als Benten bezeichnet, früher wahrscheinlich Shô-Kwannon, die vielfach in Tamayori hime oder deren Schwester Toyo tama hime, resp. Benten übergegangen ist.

999 (224), *Sumiyoshi-jj, ue tsutsu wo no mikoto, naka tsutsu wo no mikoto, soko tsutsu wo no mikoto*, die drei *kami*, welche entstanden, als Susanowo nach seiner Rückkunft aus der Unterwelt badete. Diese halfen auch nach der Sage der Jingô Kôgô bei ihrem Zuge nach Korea, und wird diese als *oki naga tarashi hime* in dem Schreine mitverehrt. Sumiyoshi ist vielfach der Gott der Schifffahrt, wird aber auch von Müttern um eine leichte Stunde angerufen. Aber auch in anderen Nöten sucht man bei ihm seine Zuflucht.

1023 (231), *Nakashima-jj, Toyotama hime no mikoto*, vom Volke noch einfach mit dem buddhistischen Namen Benten-sama benannt.

1029 (170), *Suwa-jj, Takeminakata no mikoto*.

1090 (63), *Sumiyoshi-jj, kami* wie oben.

1090 (73), *Hachiman wakamiya, ô sasagi no mikoto (Nintoku tennô)*.

1099 (46), *Hachiman wakamiya, Nintoku tennô*.

1111 (192), *Hakusan-jj, Izanami no mikoto*.

1114 (87), *Isurugi-jj, isuruki hiko no mikoto*, allem Anscheine nach *Te chikara wo no mikoto*, der den Stein vor der Höhle der Amaterasu wegwälzte.

1125 (180), *Kitano-jj (35mal auf Sado), Sugawara Michizane*, Minister, unter dem Kaiser Uda arbeitete er mit aller Macht gegen den Einfluß der Fujiwara, auch noch unter dem Kaiser Daigo. Dieser aber glaubte schließlich seinen Verleumdern und verbannte den treuen Diener nach Kyûshû, wo er 903 starb. Man fürchtete die Rache des so mächtigen Geistes und baute ihm unter der Ägide des Buddhismus überall Schreine. Sie finden sich unter den verschiedensten Namen sowohl als selbständige shintoistische Schreine, aber auch noch vielfach bei buddhistischen Tempeln.

1142 (39), *Hachiman-gû, Honda wake no mikoto*.

1151 (3), *Uto-jj, kamu nao hi no kami* usw., im ganzen neun *kami*, von denen sechs *kami* des Wassers sind. Anfangs hieß die *jinja* auch Sumiyoshi-jj, erhielt erst später diesen Namen. Sonst wissen die Shintoisten eigentlich nicht, was sie mit der ursprünglichen Uto-jj bei Aomori, die drei weiblichen *kami* (siehe die drei ersten bei 3) geweiht sein soll, anfangen sollen.

1152 (230), *Tsugami (Hafen kami)-jj*, denselben *kami* geweiht wie Sumiyoshi.

1155 (116), *Hakusan-jj, Izanami no mikoto*.

1160 (108), *Kamo-jj, Wake ikazuchi no mikoto*, dessen Vater sich in einen Pfeil verwandelte und so seine Mutter in gesegneten Zustand brachte. Der ursprüngliche Tempel bei Kyoto ist in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts entstanden, geweiht dem Kamo (Penis)-Daimyôjin. Die Episode der Entstehung, die auch post factum erfunden sein kann, erzählt uns das Yamashiro fûdoki. Eine ähnliche Episode kennt auch das Kojiki, so daß eine Umarbeitung vorliegen kann. Das Wort *kamo* hat jetzt ganz neutralen Klang, trotzdem auch die ursprüngliche Bedeutung noch vielen bekannt ist und auch benutzt wird. Sehr häufig kommt das Wort als Ortsname vor.

1184 (114), *Hakusan-jj, Shirayama hime no mikoto* (*shirayama* ist japanische Aussprache von *Hakusan*, *hime* ist Prinzessin, mit *Kukurihime* vielleicht gleichzusetzen, und diese scheint *Izanami* zu sein, so daß wir hier einen weiteren Namen für *Izanami* hätten).

1185 (155), *Taihei-jj, ô ta no mikoto*, der alternative Name für *Sada hiko no mikoto*, wie *ô miya no mikoto*, auch *ô me no mikoto* für sein Gegenpart: *Uzume no mikoto*. *Sadahiko* ist der *kami*, dem der phallistische Charakter am meisten anhaftet.

1189 (158), *Kumano-jj (44mal auf Sado), Izanagi no mikoto*, erscheint zum erstenmal. Die *kami* wechseln, aber der primäre Einfluß des mütterrechtlichen Kreises ist unverwischbar.

1209 (98), *ô hiru me-jj, ô hiru me no mikoto (= Amaterasu)*.

1223 (82), *Kumano-jj, kushi mi ke nu no mikoto*, ein Name des in Kumano unter diesem Titel verehrten Susanowo.

1223 (92), *Tsurugi zumi-jj, Susanowo no mikoto*.

1226 (36), *Sawane (nach dem Orte) dai-jingû, Tenshō kô daijin*.

1226 (80), *Hie-jj, ô yama gui no mikoto*, dessen ursprünglicher Schrein sich in Sakamoto am Fuße des von der Tendaisekte besetzten Hiei-zan findet. *ô yama gui* wird mit *ô yama zumi* gleichgesetzt. Das Nihongi (cf. FLORENZ, Japanische Mythologie, 174, Anm. 18) hat einmal einen eigenartigen Text, aus dem *ô yama zumi* als ein weiblicher *kami* zu verstehen wäre. Unmöglich wäre es nicht, daß diese eine Stelle ursprünglich und alt, die anderen umgemodelt wären. Dann hätten wir sogar in Hie einen weiblichen *kami* und müßten auf Izanami schließen, wenn wir sonst mit Izanagi identifizieren.

1226 (85), *Hie-jj*, mit drei weiblichen und einem männlichen *kami*.

1226 (86), *Hie-jj, Shirayama hime no kami* und *Tamayori hime no kami no ara-tama*. Die letzte Beifügung ist für die Verehrung der *kami* von größter Wichtigkeit, denn es wird hier noch besonders betont, daß es sich um das *ara-tama*, die wilde Seele handelt.

1226 (97), *Hie-jj, ô yama gui no kami*. Die Verehrung des Hie überhaupt ist ein interessantes Problem und wäre wert, daß jemand darüber eine gründliche Monographie verfaßte. Hie, Hakusan und Kumano würden, gründlich durchforscht, sehr viel Licht auf Japans Geschichte des Geistes werfen.

1236 (93), *Tosa-jj, Hito koto nushi no kami*, der an eine Episode des Kaisers Yûryaku erinnert, die sich im Kojiki (CHAMBERLAIN, 399) findet.

1237 (94), *Hakusan-jj, Izanami no mikoto*.

1256 (128), *Hachiman wakamiya, ô sasagi no mikoto*.

1264 (183), *Hachiman wakamiya, Nintoku tennô*.

1270 (52), *Hachiman-gû, ôjin tennô*.

1271 (217), *Hakusan-jj, Kukuri hime no mikoto*.

1276 (151), *Hakusan-jj, Kukuri hime no mikoto*.

1296 (200), *Matsusaki-jj*, hat die gewöhnlichen *kami* der Kasuga-jj.

1299 (129), *Takitani-jj, ô na muji no mikoto*.

1300 (234), *Ryô wo-jj, Kushi mi ke nu no mikoto*.

1300 (232), *Hachiman wakamiya, ô sasagi no mikoto*.

1314 (11), *Hachiman-gû, Honda wake no mikoto*.

1315 (167), *Keihi-jj, Chûai tennô*.

1325 (71), *Suwa-jj, Takeminakata no mikoto*.

1350 (143), *Suwa-jj, Takeminakata no mikoto*.

1375 (235), *Uka-jj, Uka no mitama no kami*, einer unter den drei vom Volke am meisten besuchten Schreine der Insel. Bis vor kurzem muß er noch im Besitze des Buddhismus gewesen sein und heißt auch heute noch einfach: *Uka-zuka* (der Hügel des Uka). MITFORD (Lord REDESDALE), der Verfasser der einzigartigen Tales of old Japan, schreibt zu seinem Artikel über Inari folgende Anmerkung: „Inari Sana is the title under which was deified a certain mythical personage, called Uga, to whom tradition attributes the honour of having first discovered and cultivated the rice-plant.“ Mit diesem Uga hat es auch der Uka des Schreins zu tun, haben es auch zu tun die verschiedenen Namen, wie *Uke mochi*, *Uka no mitama*, aber auch *mi-ke*, *ô-ge*... und ähnliche. Es handelt sich hier um einen Patron der Nahrung. Früher verschiedene Bohnen- und Hirsearten, jetzt besonders Reis. Die Bevölkerung stellt sich diesen *kami* als Drachen (große Schlange) mit einem prächtigen Greisenhaupt vor. In der 23. Nacht jeden Monates kommt dieser Ukajin nach dem Schrein über das Meer geschwommen, der auf dem Gipfel eines spitzen Kegels am Meere steht. Unten findet man auch Gedenksteine in der Nähe, auf denen die Worte *ni-jû-san ya* stehen, d. h. „23. Nacht“. Ich fragte einen Greis, was das zu bedeuten habe. Er antwortete: „*Saruda hiko!*“ (Sadahiko wird fälschlich vielfach Sarudahiko gesprochen.) Er meinte damit, daß die 23. Nacht (eingeführt vom Buddhismus) mit dem Phalluskult zu tun hätte. Ein anderer Japaner erklärte mir, daß diese Nacht mit dem Monde und der Fischerei und Schiffferei in Verbindung zu bringen sei, weil in dieser Nacht der Mond um Mitternacht in der Gestalt eines Bootes aus dem Meere auftauche. Diese 23. Nacht hat nun mit dem Uka dieses Schreines irgendeine Beziehung; aber welche, das zu erfahren war mir nicht möglich, wie man überhaupt hinter so manchen Aberglauben in Japan nicht kommen kann.

- 1376 (225), *Suwa-jj, Takeminakata*.
 1387 (78), *Kitano-jj, Sugawara Michizane*.
 1392 (69), *Kisaki-jj, Ichikishima-hime no mikoto*, die im *Shinwo* allgemein an Stelle der vom Buddhismus verehrten Benten getreten ist.
 1394 (140), *Kobusei-jj, Susanowo no mikoto*.
 1394 (202), *Maruyama-jj, Amatersu ô hiru me no mikoto*.
 1394 (205), *Kumano-jj, Izanagi no mikoto*.
 1440 (14), *Kumano-jj, Izanami no mikoto*.
 1406 (193), *Hakusan-jj, Izanami no mikoto*.
 1424 (45), *Nakabara-jj*, der erste und dritte Prinz des Kaisers Murakami.
 1431 (51), *Suwa-jj, Takeminakata no mikoto*.
 1434 (169), *Hakusan-jj, Kukuri hime no mikoto*.
 1440 (14), *Kumano-jj, Izanami no mikoto*.
 1446 (260), *Waki-jj, Isuruki no mikoto*.
 1463 (280), *Kumano-jj, Tenjin shichi dai, Chijin go dai no kami*, die sieben Generationen der himmlischen und die fünf Generationen der irdischen *kami*, wie sie das *Kojiki* in seinem Anfange aufzählt, die sich aber auch in anderen alten Schriften finden.
 1463 (290), *Hôshô-jj, konohana sakuya hime no mikoto*.
 1470 (190), *Haguro-jj, Hiko hoho demi no mikoto*, vielleicht, weil ein kaiserlicher Prinz am Hagurosan begraben liegt.
 1489 (279), *Kumano-jj, Tenjin shichi dai, Chijin go dai no kami*.
 1498 (273), *Kumano-jj*, wie oben.
 1498 (274), *Tsuchi-fune-jj* (Erde-Schiff-Schrein), *Sadahiko no mikoto*.
 1501 (135), *Inari-jj, Uka no mi tama no mikoto, Sadahiko no kami* und *ô miya no kami*. Inari findet sich auf Sado 24mal, wovon ziemlich viel Nebenschreine, so daß der Inarikult auf Sado verhältnismäßig schwach ist. Das ist um so mehr auffallend, weil Nichiren selbst auf der Insel war und auch seine Sekte ziemlich viele Tempel aufweist und die Nichirensekte den Inari sehr eifrig verehrt. Manche wollen es mit der Tatsache erklären, daß es auf Sado keine Füchse gibt, welche als Boten des Inari gelten. Es existiert sogar eine Sage, daß der Fuchs des gegenüberliegenden Echigo einen gewissen Mujina Dansaburô bat, ihn hinüber nach der Insel zu nehmen. Er verwandelte sich in Stroh-sandalen und Dansaburô nahm dieselben mit aufs Schiff, aber auf hoher See warf er sie ins Wasser und so ist der Fuchs nie nach Sado gelangt. Mag dem sein, wie es wolle, tatsächlich ist im Vergleich zum übrigen Japan der Inarikult auf Sado nicht häufig. — Auch der Inari wird in die alte Zeit Japans versetzt, was unbegründet ist. Inari ist ausgesprochener Reiskott, und diesen konnte es nicht geben, so lange kein Reis gebaut wurde. Tatsächlich kennt das *Kojiki* überhaupt keinen Fuchs und das *Nihongi* kennt ihn in seiner chinesischen Form. — Inari war der Ujigami der Hadafamilie, die aus China eingewandert ist (nach einigen ist die Familie der Hada von jener der Hata, auch aus China, zu unterscheiden, aber die Familie der Kada, aus der der spätere Neoshintoist Azumamaro stammt, wäre mit den Hada identisch), und erhielt, wenn man dem Yamashiro Fûdoki glauben darf, seinen ersten Schrein auf dem Berge bei Fushimi, von wo aus seine Verehrung zugleich mit dem Reisbau sich über ganz Japan verbreitete. Anfangs war er nur Inari-Daimyôjin, dem man nach und nach japanische *kami* substituierte. *Uka no mi tama* wurde ihm als Speisegottheit substituiert und die phallistischen *kami* Sadahiko und Uzume als Elemente der Fruchtbarkeit. Außer dem Fushimi Inari gibt es noch andere, wie den Toyokawa, den Shusseï u. a. Um Inari und Fuchs gruppiert sich nun eine Unmenge von Aberglauben, dessen Erforschung ein sehr fruchtbares Gebiet wäre, aber — undurchdringlich, weil auf dem Gebiete des Aberglaubens in Japan so gut wie gar nichts geschehen ist.
 1501 (272), *Kumano-jj, Tenjin shichi dai, Chijin go dai no kami*.
 1504 (131), *Suwa-jj, Takeminakata no mikoto*.
 1522 (84), *Kehi-jj, tarashi naka tsu hiko no mikoto*.
 1538 (276), *Isuruki-jj, Sakari tôsu wo no mikoto*.
 1538 (296), *Hakusan-jj, Shirayama hime no mikoto*.

- 1549 (33), *Kimpokusan-jj, ô hiko no mikoto.*
- 1549 (286), *Haguro-jj, Uka no mitama no mikoto.*
- 1552 (23), *Inakujira-daijingû, Tensho kô dai-jin.*
- 1552 (31), *Hakusan-jj, Kukuri hime no mikoto.*
- 1558 (6), *Togawa-jj, Togawa Tôgorô.*
- 1558 (152), *Ogi ô miya-jj, ô na muji no mikoto.*

1560 (4), *Kotohira-jj, ô mono nushi no mikoto*; manchmal auch Kompira genannt, ist ein Ableger des buddhistischen Tempels Kompira-san, mit seinem wahren Namen Zôzu-san auf Sanuki. Derselbe soll von Kôbô Daishi gegründet sein, und war einer obskuren indischen Gottheit Kompira geweiht. Dieser Tempel wurde ein sehr berühmter Wallfahrtsort und zählte jährlich, noch bis in die letzten Jahre, die meisten Pilger, viel mehr als Ise, zu dem die Pilger sogar durch den Staat gelockt werden, wie z. B. die Schüler der Volks- und höheren Schulen. Ob die Zahl der Wallfahrer von der Zahl jener übertroffen wird, die zum Fushimi-Inari hinaufpilgern, bleibt unentschieden. Ob nun wegen der großen Reichtümer dieses Tempels und seiner Ableger oder ob wegen des großen Einflusses, einerlei aus welchen Gründen, der Neoshintô hat diesen Tempel als shintoistisches Heiligtum erklärt, die Hotoke hinausgeworfen und den Schrein Kotohira genannt und nach verschiedenen japanischen *kami* gesucht, die unter dem Namen verborgen sein sollen. — Kompira wird von Pilgern, Wanderern und Schiffen besonders verehrt, aber auch andere flehen ihn um seine Gunst an. — Dieser Kotohira auf Sado ist ein sehr häufig besuchter Schrein, besonders an jedem 10. des Monats. Auch seine Schatzkammer ist gut gefüllt.

- 1560 (97), *Hie-jj, ô yama guhi no kami.*
- 1560 (275), *Nigû-jj, Ame no koyane no mikoto.*
- 1561 (282), *Hakusan-jj, Kukuri hime no mikoto.*
- 1568 (289), *Hachiman-jj, Honda wake no mikoto.*
- 1573 (19), *Kitano-jj, Sugawara Michizane.*
- 1588 (187), *Suwa-jj, Take minakata no mikoto.*
- 1588 (189), *Tokuwa-jj, Izanami no mikoto.*
- 1588 (294), *Haguro-jj, Uka no mitama.*
- 1589 (10), *Kitano-jj, Sugawara Michizane.*
- 1590 (284), *Suwa-jj, Take minakata no mikoto.*
- 1592 (13), *Shio-gama-jj, shio tsuchi oji no kami.*
- 1592 (282), *Kumano-jj, Kushi mi ke nu no mikoto.*
- 1592 (286), *Haguro-jj, Uka no mitama.*
- 1593 (293), *Kumano-jj, Izanami no mikoto.*
- 1597 (32), *Kumano-jj, Sugawara Michizane.*
- 1600 (126), *Shimmachi-daijingû, ô hiru me muji no mikoto.*
- 1600 (288), *Hakusan-jj, Izanami no mikoto.*
- 1601 (1), *ô yama-zumi no mikoto.*
- 1601 (15), *Kitano-jj, Sugawara Michizane.*
- 1601 (26), *wo-hira-jj, ugaya fuku aezu no mikoto.*

1605 (16), *Kasuga-jj, Takemikazuchi, Futsunushi* (diese beiden dürften die ursprünglichen Ahnen der Nakatomi sein, später kam vom Clane Ame noch hinzu) *Ame no koyane* und *hime ô gami* (wohl eine berühmte Ahnherrin des Geschlechtes, die mit unter die *kami* der Familie aufgenommen wurde, als die Familie nach dem mütterrechtlichen Yamato kam). Diese sind auch die *kami* der *Kasuga-jj* in Nara, dem großen Familienschrein der (Nakatomi) Fujiwara, in dessen Nähe der buddhistische Familientempel Kofukuji steht.

- 1607 (12), *Atago-jj, Kagutsuchi no mikoto, Schutzpatron gegen Feuer.*
- 1611 (8), *Kitano-jj, Sugawara Michizane.*
- 1618 (21), *Futami-jj, Kuni toko tachi no mikoto.*
- 1622 (292), *Kumano-jj, Izanagi no mikoto.*
- 1625 (226), *Minoo-jj, Ame no uzume no mikoto.*
- 1626 (7), *Kaze no miya-jj, shinaga tobe no mikoto.*

1633 (160), *Akiba-jj, Kagutsuchi no mikoto*. — Ein Ableger des buddhistischen Tempels Akiba-san in Fukuroi, wo in alter Zeit als Gongen ein gewisser *san-jaku-bô* (drei Fuß hoher Bonze) verehrt wurde, der Wunder gewirkt haben soll und nach seinem Tode im Akiba-san verehrt wurde. An diesem Tempel wüteten auch die ikonoklastischen Neoshintoisten in den 1870er Jahren. Die Akibaschreine auf Sado, deren es neun gibt, sind aber wohl nur Ableger eines berühmten Akibaschreines in Echigo, der Sado gegenüberliegenden Provinz, mit welcher der Verkehr sehr lebhaft war.

1636 (2), *Tô shô gû*, so die ältere Benennung, jetzt findet man nur meistens *Tô shô sha* und sein Name als *kami Tôshô no ô kami*. Ob das eine Erhöhung oder Degradierung ist, weiß ich nicht. Sonst hieß er früher einfachhin der Dai-Gongen, der Gründer des letzten Schôgun-Geschlechtes der Tokugawa, dessen herrliche Begräbnisstätte in Nikkô steht, die auch den Ikonoklasten zum Opfer gefallen wäre, wenn sich nicht ein etwas vernünftiger Japaner für ihre Erhaltung eingesetzt hätte.

1638 (295), *Kumano-jj, Izanami no mikoto*.

1645 (66), *Karasaki-jj, ô hiko no mikoto*.

1669 (5), *Inari-jj, Uka no mitama*.

1669 (25), *San-gû-jj, Narushima shinnô*, Sohn des auf Sado verbannten Kaisers Juntoku tennô, ihm in der Verbannung als drittes Kind geboren.

1680 (186), *ô kura-jj, Sadahiko no mikoto*.

1692 (211), *Odawara-jj, Susanowo no mikoto*.

1696 (29), *Kitano-jj, Sugawara Michizane*.

1702 (9), *Dai-jingû, ô hiru me muji no mikoto*.

1704 (37), *Kotohira-jj, Susanowo no mikoto*.

1725 (299), *Kitano-jj, Sugawara Michizane*.

1731 (79), *Inari-jj, Uka no mitama*.

1737 (22), *Yonaga Dai-jingû, Tenshō kô daijin*.

1739 (281), *Kumano-jj, Kushi mi ke nu no mikoto*.

1764 (83), *Kumano-jj, Kushi mi ke nu no mikoto*.

1774 (277), *Nyuno-jj, Izanami no mikoto*.

1792 (184), *Kasuga-jj, Ame no koyane no mikoto*.

1794 (188), *Takamori-jj, Takaminakata no mikoto*.

1852 (148), *Shimmei-sha, ô hiru me no mikoto*. — Dieses, erst spät aufgekommene, durch den Buddhismus gebildete Wort *shim-mei* ist wohl jenes, daß unserem Begriff Gott am nächsten kommt. Zwar wird es meistens nur von Amaterasu gebraucht, aber man gebraucht es auch selbständig, um etwas Unsichtbares, das man scheuen muß und das alles sieht, auszudrücken... Ich trat einmal in einen Schrein, in das Haiden, wo gewöhnlich jedermann Zutritt hat. Und weil keine *tatami* aufgelegt waren, sondern der Boden aus Brettern bestand, trat ich in *tabi* ein, mit den japanischen, genähten Socken und nicht ganz barfuß. In dem Haiden befand sich noch ein eifriger Verehrer, der fleißig die Trommel bearbeitete. Als er fertig war, stand er auf und kam zu mir. Wir unterhielten uns einige Zeit ganz gemütlich, bis der Mann anfang, mir eine Standrede zu halten, wie ich es wagte, nicht barfüßig in den Schrein zu treten. Shimmei sehe das und dulde es nicht. Er konnte nicht Amaterasu gemeint haben, denn es war ein Schrein des Hachiman. Er meinte also etwas Ähnliches wie einen Geist, der selbst unsichtbar, wenn auch nicht alles, so doch vieles sehen kann. Das Wort *kami* besagt es nicht. Amaterasu-Schreine, welche mit Shimmei-sha bezeichnet sind, sind alle jüngeren Datums.

1868 (123), *Mano-gû, Juntoku tennô*, der auf Sado verbannt war und auf der Insel in der Nähe des jetzigen Schreines meistens wohnte, starb und auch begraben liegt.

1872 (121), *Inari-jj, Uka no mitama*.

Das sind die Schreine, von denen man das Gründungsjahr ungefähr kennt. Bei den anderen weiß man es wohl meistens deswegen nicht, weil diese öfters abgebrannt und die Schriftstücke mit ein Raub der Flammen geworden sind. Und oft war ja das Gründungsjahr nur in einem Balken des

Firstes eingegraben. Wenn dieser verbrannte oder schadhaft wurde, erfuhr man nichts mehr von der Gründung.

Es würde zu weit führen, alle möglichen Folgerungen aus der obigen Aufstellung zu ziehen, so z. B. wann die einzelnen Kami auftreten, wann der *Shintô* des *Kojiki* anfängt sich bemerkbar zu machen, wie die vornehmsten Kami einer bestimmten Jinja, wie Kumano, Hakusan, Hie mit der Zeit wechseln. Wäre der japanische Buddhismus mehr bekannt, als es der Fall ist, so ließe sich wohl noch manche andere interessante Folgerung ziehen.

Man könnte fragen: Hat denn das Engishiki nicht alle Schreine aufgezeichnet? — In unserer Aufzählung finden sich vor seinem Erscheinen 26 Schreine, und nehmen wir an, was berechtigt ist, daß einige von den jetzigen Schreinen, von denen man das Gründungsjahr nicht kennt, auch schon zu jener Zeit bestanden, so dürfen wir auf Sado zu jener Zeit mit mindestens 40 Schreinen rechnen, von denen das Engishiki nur neun nennt. — Das zeigt, daß die japanischen Statistiken wie heute, so auch schon früher unzuverlässig waren. Zeigt wohl aber auch, daß der Unterschied zwischen Schrein und buddhistischem Tempel noch nicht so ausgeprägt war. Zeigt aber schließlich auch noch, daß manche von den jetzt bestehenden Schreinen damals noch als kleine *hokora* aus Stein oder Holz irgendwo am Wegrande waren, um die sich der Statistiker eben nicht kümmerte. Gesagt muß aber auch werden, daß das Engishiki die Kami größtenteils in buddhistischer Art und Weise benennt, wie z. B. Myôjin, Daimyôjin usw.

Noch eine Frage muß auftauchen: Gab es vor 698 auf Sado keine *Shintô*-Schreine? — Diese Frage ganz bis aufs Jahr zu beantworten, dürfte schwerfallen. Von den bestehenden Tempeln dürfte kaum einer erheblich älter sein, denn das hätte sich leicht in anderen Urkunden erhalten. Und wenn irgendwo ein Heiligtum von uralter Zeit her bestanden hätte, so wäre der Ort wenigstens in der Sage oder in Liedern erhalten. So etwas ist mir auf Sado nicht begegnet, wenn es auch einige Orte gibt, die als ältere Kulturstätten angesehen werden müssen, wie z. B. bei San-gû (106) erwähnt wurde. Für Sado scheint der Schluß berechtigt, daß es vor Ankunft des Buddhismus auf der Insel keine allgemeinen Heiligtümer gegeben hat. Wie die einzelnen oder die Familien ihrem religiösen Bedürfnis gerecht wurden, bleibe dahingestellt.

Betrachtet man die Namen der einzelnen Schreine auf Sado, so findet man 149 verschiedene Benennungen. Einzelne kommen öfters vor, andere weniger oft, manche, besonders die nach dem Orte benannt sind, kommen nur einmal vor. Unterscheiden wir zwischen Haupt- und Nebenschrein nicht, so können wir auf Sado 468 Schreine zählen. Diesen wollen wir nun kurz unser Augenmerk widmen.

Akadama-jj 206.

Aka-i-jj 242.

Akasaka-jj 112.

Akiba-jj 67, 109, 161, 201, 207, 210, 212,
222, 235 (9).

Akירה-jj 237.

Araki-jj 53.

Arasaki-jj 244.

Atago-jj 12.

Atsukushi-jj 62.

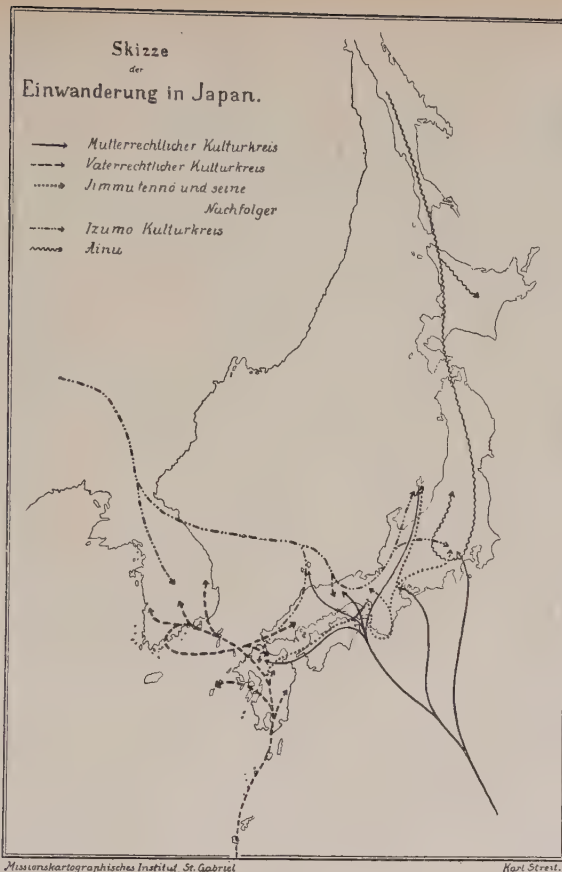
Atsuta-jj 64, 137.

Awajima-jj 4.

- Benten-sha* 54.
Chûkyô-jj 44.
Daijingu, gewöhnlich ein Schrein der Amaterasu, 9, 17, 22, 23, 36, 40, 43, 126, 164, 179, 198, 200, 215 (13).
Daizen-jj 134.
Dôsojin-jj 150.
Ebisu-jj 239, 270.
Fuji-jj 45.
Fujiwara-jj 113.
Futa-iwa-jj 20.
Futami-jj 21.
Funadama-jj 16, 22, 29, 30, 150, 236 (6).
Go-rei-chi-jj 209, 283.
Go-sha-jj, go-sho-jj 38, 185.
Hachiman-gû, -jj, -sha 11, 39, 43, 52, 82, 86, 99, 107, 113, 162, 218, 222, 242, 263, 289 (15).
Hachiman-wakamiya 11, 16, 38, 46, 73, 128, 183, 232, 237, 287 (10).
Haguro-jj 50, 74, 177, 178, 190, 241, 286, 294 (8).
Hakusan-jj 30, 31, 44, 45, 47, 48, 56, 59, 70, 75, 94, 95, 96, 109, 114, 116, 117, 133, 141, 151, 160, 165, 169, 174, 191, 192, 193, 194, 195, 207, 216, 217, 223, 248, 282, 288, 296 (37).
Hariyumi-jj 166.
Hi-jj 125.
Hie-jj 80, 85, 86, 97, 157, 171 (6).
Hikitabe-jj 124.
Hira no wo-jj 213.
Horiuchi-jj 258.
Hôsô-jj 245.
Hôshô-jj 290.
Iimochi-jj 107.
Kita-Ikari-jj 247.
Ikkû-jj 105.
Inari-jj 3, 4, 5, 14, 21, 32, 43, 45, 50, 52, 55, 62, 65, 71, 73, 79, 80, 97, 116, 121, 134, 135, 140, 258 (24).
Inugami-jj 159.
Isuruki-jj 73, 87, 207, 267, 276 (5).
Itsukushima-jj 56, 84.
Iwato-jj 17.
Iwaya-jj 268.
Izu-jj 228.
Izuna-jj 207.
Jû-ni-jj 167, 300 (cf. 261 und 278).
Kamo-jj 108.
Kanemine-jj 67, 68.
Kanayama-hiko-jj 236.
Karasaki-jj 66.
Kasamori-jj 199.
Kashima-jj 31, 45.
Kasuga und K-wakamiya-jj 16, 35, 47, 53, 184, 246 (6).
Kawasaki-jj 229.
Kawauchi-jj 203.
Kaze und K. no miya-jj 7, 125, 294.
Kazeshima-jj 95, 214, 218.
Keihi-jj 84, 145, 167, 254 (4).
Kibune-jj 31, 56.
Kimpokusan-jj 33, 42, 47, 298 (cf. 283) (4).
Kinamoto-jj 243.
Kisaki-jj (irgendwann Benten verehrt) 69, 150, 227.
Kitano-jj 8, 10, 15, 19, 29, 32, 41, 44, 52, 55, 58, 71, 75, 78, 82, 88, 98, 100, 101, 102, 103, 106, 108, 119, 120, 122, 125, 136, 180, 197, 200, 201, 257, 294, 299 (35).
Kiyomei-jj 43.
Kobusei-jj 140, 153, 173.
Koshiki-jj 110.
Kôshin-jj 65.
Kontatsu-jj 108.
Kotohira-jj, Kompira-jj und Kompira-san 4, 7, 28, 37, 43, 48, 52, 62, 98, 125, 126, 130, 155, 162, 183, 184, 194, 201, 222, 226, 235, 236, 264, 269 (24).
Kumano-jj 5, 14, 18, 45, 51, 52, 55, 62, 82, 83, 86, 87, 89, 111, 112, 118, 119, 130, 156, 158, 172, 175, 176, 205, 208, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 261, 272, 273, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 292, 293, 295 (44).
Kusakari-jj 164.
Mano-gû 123.
Maruyama-jj 202.
Matsusaki-jj 200.
Ma-ura-jj 196.
Mi-ke-jj 109.
Miko ishi-jj 154.
Mino-o-jj 226.
Mishima-jj 60, 76.
Mitsumine-jj 63.
Miyama-jj 106.
Mononobe-jj 104.
Murakami-jj 48.
Naga ishi-jj 132.
Nakabara-jj 45.
Nakashima-jj 231.
Nigori ike-jj 50.
Ni-gû-jj 43, 275 (ganz verschiedene kami).
Nisho-jj 72.
Nyuno-jj 277.

- Odawara-jj* 204, 211, 212, 219 (4).
Ogi ô miya-jj 152.
O hata-jj 266.
O hiko-jj 61.
Ohira-jj 34.
O hiru me-jj 98.
O-kura-jj 186.
O me-jj 127.
O yama zumi-jj 1, 144, 291.
Ryôsho-jj 77.
Ryûtaku-jj, *Ryûwô-sha*, *Ryûwô-dên* 182,
 237, 240, 264.
Sadahiko-jj 4, 71.
Sakura-jj 257.
Sangû-jj 24, 25, 106.
San-sha, *San-san* 70, 264.
Sasaki-jj 50, 53, 77.
Shikishima-jj 145.
Shimmei-jj 81, 148, 149, 163, 224, 238 (6).
Shio-gama-jj 13, 126, 225.
Shiramine-jj 112.
Shirayama-hime-jj 147 (cf. *Hakusan-jj*).
Shi-wô-jj 166.
Shôkyû no miya 264.
Sô-sha-jj 125.
Sugawara-jj 43, 45, 45, 45, 46, 48, 163,
 185, 229 (9).
Sumiyôshi-jj 63, 224.
Susanowo-jj 285.
Suwa-jj 38, 45, 51, 52, 57, 71, 90, 91, 108,
 111, 130, 131, 139, 142, 143, 168, 170,
 181, 187, 201, 210, 225, 236, 255, 256,
 264, 269, 284 (28).
Taihei-jj 146, 155.
Takama-jj 49.
Takamori-jj 188.
Takitani-jj 129.
Temman-gû 81, 130, 134.
Tenjin-sha 152.
Terada-jj 115.
Togawa-jj 6.
Tokuwa-jj 189.
To no miya-jj 297.
Tosa-jj 93.
Tôshô-gû 2, 47.
Tsubaki-jj 242, 262.
Tsuchi-june-jj 274.
Tsu-gami-jj 230, 257.
Tsurugi zumi-jj 92.
Uka-jj 235.
Ushima-jj 271.
Ushi no mikoto-jj 269.
Ushi-wo-jj 81.
Utashiro-jj 245.
Uto-jj 3.
Waki-jj 260.
Watatsu-jj 162.
Watazumi-jj 126, 139, 229.
Wohira-jj 26.
Yasaka-jj 124, 264.
Ya tsurugi-jj 264, 265.
Yo naga-jj 259.

Es kommt vor, daß in einem Schreine mit gleichem Namen oft andere *kami* verehrt werden, z. B. Kompira, Kumano, Hakusan u. a.; aber auch derselbe *kami* in Schreinen mit verschiedenen Namen, wie auf Sado, besonders Susanowo und Sadahiko. Man kann also nicht den Satz aufstellen, daß ein Schrein eine ganze Gruppe von *kami* umfassen kann, und auch nicht, daß ein *kami* in einer bestimmten Gruppe von Schreinen verehrt wird. Oft wird auch noch derselbe *kami* unter den verschiedensten Namen in Schreinen mit gleichen Namen verehrt, z. B. in der Hie-jj: *ô yama guhi no mikoto*, *ô yama zumi no mikoto*, *Sannô*, die vielleicht alle noch mit Izanagi identisch sind. *Hakusan-jj* = *Izanami no mikoto*, *Kukuri hime no mikoto*, *Shirayama hime no mikoto*. Aber von vornherein kann man nie sagen, welcher *kami* dem Schrein angehört, dessen Namen man kennt. Nur bei Daijingû ist jetzt ziemlich sicher, daß es Amaterasu ist, weil die älteren Daijingû, die auch anderen *kami* zukamen, vollständig abgeschafft zu sein scheinen. Auf Sado findet man zwar noch beim Kami-Schrein die Aufschrift „Shô ichi-i Daijingû“, aber offiziell wird sie auch da nicht mehr geführt. Früher gab es in jeder Provinz des Landes einen Daijingû-ji, d. h. einen buddhistischen Tempel, der Daijingû, hieß. Welches seine eigentliche Funktion war, habe ich noch nicht so recht erfahren können.



Über eine Länderbrücke, die noch durch kleine Inseln von Australien bis in die Bucht von Tokio markiert wird und welche durch so mannigfache Erdbeben wohl in Trümmer ging, wanderte ein mutterrechtlicher Stamm in Japan ein, im Kojiki und Nihongi, durch Izanagi und Izanami gezeichnet. Die nicht durchbrochene Linie zeigt seine mutmaßliche Ausbreitung.

Über die Inselgruppen, die dem Festland Asien im Osten vorgelagert sind, kam ein vaterrechtlicher Stamm nach Kyushu, ein Stamm von Fischern und Jägern, wie es Kojiki und Nihongi andeuten. Dieser Stamm hielt sich mehr an der Westküste von Kyushu und setzte über die Inseln zur Südspitze Koreas über, nachdem er schon vielleicht vorher in der Nordwestecke von Kyushu mit dem mutterrechtlichen Kreis zusammenstieß. Vom Festland kam derselbe Stamm in der Person des *Ama no hiboko* wieder auf die japanische Inselwelt. — *Ama* heißt im japanischen „Fischer“, wie es im Nihongi noch im Jahre 463 belegt ist in dem Namen „Kibi no Ama Atahe“. Und solange wir *Ama* sinngemäß mit Fischer übersetzen können, ist die Übersetzung mit Himmel nicht notwendig.

Vom Festland Asien drängte ein Stamm nach dem Osten, und als er die Südspitze von Korea schon besetzt fand, setzte er über das Meer nach Izumo. Von da drang er siegreich nach Zentraljapan und dann nach Nordkyushu, von dort dann zurückgeworfen, von Izumo nach Nordwesten. In Nordkyushu war durch das Zusammentreffen der drei Völker das erste Kulturzentrum entstanden, jenes Japan, von dem die chinesischen Quellen bis zum Jahre 200 nach Christus berichten.

Nach 200 zog von Kyushu ein Stamm, von Jimmu angeführt, nach Osten, bis in Zentraljapan ein neues Kulturzentrum entstand, welches dann durch die Ankunft des Buddhismus, chinesischer Kultur und chinesischer Einwanderer eine Steigerung erhielt.

Von Norden waren Ainu vorgedrungen, stießen auf die Völker Zentraljapans, wurden von diesen hart bekämpft, vielfach zu Sklaven gemacht, und mußten sich nach und nach zurückziehen, sofern sie nicht ausgerottet wurden. Die japanische Politik drängte immer nach einem neuen Zentrum, das zuerst in Kamakura, dann in Yedo, dem heutigen Tokio, entstand.

III. Einfluß des Vater- und Mutterrechts.

Um den Einfluß des Vater- und Mutterrechts auf den *Shintô* auf Sado im besonderen verstehen zu können, müssen wir kurz diesen Einfluß auf den *Shintô* Japans im allgemeinen zeichnen und darum weiter ausholen.

Die Worte Vater- und Mutterrecht sind schon im Laufe der Abhandlung gefallen. Ihr Sinn darf als bekannt vorausgesetzt und daher nicht mehr erklärt zu werden. Unsere Aufgabe bleibt nur, ihr Dasein wenigstens für Japan, wenn auch nicht strikte zu beweisen, so doch wenigstens sehr wahrscheinlich erscheinen zu lassen. Eine Evidenz auf den ersten Wurf zu erreichen, welcher von keiner Seite mehr widersprochen werden kann, ist kaum möglich. Dies um so weniger, weil dem katholischen Missionar in Japan, der, an den Verhältnissen gemessen, der ärmste Missionar ist (100 Mk. monatlich, wo die Lebensbedingungen teurer sind als in Deutschland), die Mittel fehlen, sowohl um sich die notwendige Literatur zu beschaffen, als auch um die notwendigen Reisen machen zu können. Über die Religion eines Volkes einfach am grünen Tisch, z. B. in der Sommerfrische zu schreiben, ist eine etwas gewagte Sache. Daß nun diese Arbeit trotzdem unternommen, weitergeführt und mit Gottes Hilfe auch vollendet wurde, ist zum großen Teil der oftmaligen Aufforderung und Ermunterung des Hochw. Herrn P. W. SCHMIDT zu verdanken, meinem früheren Lehrer in der Ethnologie. Für seinen damaligen Unterricht, besonders aber für seine aufmunternden Worte zu dieser Arbeit, sei an dieser Stelle der Dank abgestattet. Meinen allerherzlichsten Dank auch dem Hochw. Herrn P. Generalsuperior W. GIER, der dieser Arbeit sein Wohlwollen entgegenbrachte. Ebenso danke ich auch dem Hochw. Apostolischen Präfekten von Niigata (jetzt Nagoya) Msgr. Dr. JOS. REINERS, mit dessen Hilfe es mir möglich war, zweimal eine Reise über Tokio, Kamakura, Nagoya in die Gegend um Nara und Kyôtô machen zu können. So wurde es denn möglich, trotz der drückenden Verhältnisse wenigstens etwas zu schaffen.

Ich habe fast mit Nichts arbeiten müssen. — Die Insel Sado wurde auf dem Rade durchrast, manchmal stundenlang auf den kaum gangbaren Gebirgspfaden das Rad auf dem Rücken schleppend, um es jenseits der Berge wieder zu haben, denn ich mußte jeden Abend zur Station zurück. Das alles in glühender Sonnenhitze. Hätte ich nicht im Kriege in der glühenden Steinlandschaft Mazedoniens die Vorübung dazu gemacht, ich hätte es vielleicht nicht fertiggebracht. — Das japanische Kojikiden von MOTOORI (in seiner Originalausgabe), die Nihongi-Ausgabe von Shigetane, das jetzt seltene „Koji ruinen¹, jingi-bu“, die Encyclopaedia Japonica und andere japanische und chinesische Nachschlagewerke standen mir bei Herrn Dr. K. HOSHIKAWA in Tsuruoka zur Verfügung. Derselbe war mir bei deren Benutzung auch noch mit Rat und Tat behilflich, und das manche lange Abende hindurch nach seiner ermüdenden Berufsarbeit als Arzt. Ich schulde ihm nicht nur Dank für die Aushilfe mit Büchern, sondern auch für manchen fruchtbaren Gedanken und manche Aufklärung. HASTING's Encyclopaedia of Religion and

¹ Erscheint jetzt neu, verbessert und erweitert.

Ethics habe ich Band für Band einer Bibliothek entleihen müssen, um mir notwendig oder nützlich scheinende Angaben zu notieren. — Daß manche dieser Bücher bei der letzten Ausarbeitung nicht mehr eingesehen werden konnten, ist zwar zu bedauern, aber es war nicht möglich, wenn die Arbeit überhaupt geschrieben werden sollte.

Unter solchen Verhältnissen kann man wohl keine nach allen Seiten hin wissenschaftlich befriedigende Arbeit verlangen und erwarten. Das gilt auch für einen wissenschaftlich unanfechtbaren Nachweis des Vater- und Mutterrechts in Japan. Wir wollen aber nicht einmal die ersten Wegebahner in dieser Frage sein, sondern nur Wegweiser. Was wir in alten Quellen, in noch herrschenden Sitten, in neueren Werken oder sonst irgendwo gefunden haben, suchen wir vom heutigen Stande der Ethnologie aus zu beleuchten.

Zuerst, die Einwanderung der ersten Völker in Japan. — Mit MOTOORI wollen wir aus Kojiki und Nihongi die Mythe der himmlischen und irdischen Göttergenerationen (Ten-jin, Chi-jin oder abgekürzt Jin-gi) streichen. Wir behalten nur das letzte Paar Izanagi und Izanami. Dann nehmen wir dem Worte *kami* seine „Gott“-bedeutung und reduzieren es zu dem, was es zur Zeit der Abfassung des Kojiki war und auch vielfach noch heute ist, „Ahn, Geist, Gespenst“. Natürlich muß ihm auch die Bedeutung vom *kimi*, Herr, belassen werden. Am Ende der Namen ersetzen wir es, wie es das Nihongi gleich von Anfang tut, das Kojiki später, mit *mikoto*, das einen Adelstitel bedeutet. Im späteren Nihongi wird das *mikoto* in älteren und jüngeren Adel unterschieden, während das ältere Kojiki nur eine Schreibart des *mikoto* kennt. So aufgefaßt haben wir dann im ersten Buche des Kojiki und den beiden ersten Büchern des Nihongi Japans erste auf uns gekommene Adelsregister.

Etwas über die Glaubwürdigkeit der beiden Bücher.

Ein japanischer Shintô-Gelehrter von ziemlichem Ruf äußerte mir gegenüber, daß das Kojiki ein *monogatari*, eine Erzählung sei, indes das Nihongi Geschichte schreibe. Diese Meinung wird wohl langsam in Japan immer mehr durchdringen, zunächst als Privatmeinung, bis es dann auch öffentlich gestattet wird. Damit erübrigt die Aufzählung der Einschätzung von verschiedenen europäischen Gelehrten früherer und jüngerer Zeit. Kojiki kann als objektive Geschichtsquelle nicht gelten. Seine offensichtliche Tendenz hat schon MOTOORI NORINAGA klar erkannt.

Das Nihongi ist in fließendem Chinesisch geschrieben, das Kojiki hingegen... ja, wenn wir das genau wüßten. Nehmen wir die ersten sechs Zeichen, so würde man sie nach der heutigen Art und Weise, japanisch zu lesen, folgenderweise aussprechen: *Ten chi sho hatsu no toki*... Sonst liest man auch *Ama tsuchi hajimete hirakuru toki*... oder *Ama tsuchi hajime no toki*... Das letztere liest MOTOORI NORINAGA mit der Begründung, daß das *hatsu*, japanisch *hirakuru* in der Verbindung mit *hajimete* nicht japanisch, sondern chinesisch sei. Er übersieht also das vierte Zeichen, um dem Kojiki den „japanischen“ Charakter zu wahren. Und hätte er mit demselben Eifer und derselben Gründlichkeit alle Zeichen des Kojiki studiert, er hätte wohl noch

manches übersehen können. Es scheint also doch etwas gewagt zu sein, den rein-japanischen Charakter des Kojiki zu sehr zu betonen.

Dasselbe gilt über die Schreibung der Eigennamen. — Amaterasu ist nie phonetisch (*ateji*) geschrieben. Für Tsukiyomi findet sich Tsuki-yomu (Mond und lesen), Susanowo ist ganz phonetisch geschrieben, Silbe für Silbe. Andere Namen sind bald ganz phonetisch geschrieben, bald teils phonetisch und teils logographisch. Das Logographische ist dann immer japanisch zu lesen, wie z. B. Amaterasu und nicht „Tenshō“. Für die phonetische Lesung ist meistens das sogenannte *kan-on* zu nehmen, manchmal aber auch eine ganz willkürliche Aussprache, die mit dem Zeichen nichts zu tun hat. Man muß eben wissen, wie der betreffende Name gelesen wird. Man nehme hinzu, daß es damals noch kein Kana gab, womit man an der Seite der Zeichen die Aussprache fixiert hätte, und man wird das Problematische der Aussprache so manchen Namens, wie auch das Problematische der Übersetzung vieler Namen begreifen.

Doch übergehen wir die Schwierigkeiten und versuchen wir, uns klarzumachen, was wir in diesen alten Quellen über die Einwanderung nach Japan lesen. Den himmlischen und irdischen Generationen weisen wir den Ort an, der im Anfange mancher mittelalterlichen Chroniken dem Paradiese zukommt, besonders dann, wenn es lokalisiert wird. Wir fangen gleich mit Izanagi und Izanami, dem japanischen Urelternpaar, an.

Diese beiden bevölkern das Land, und wie es scheint, jene Gegenden, welche unter dem Namen von „Inseln“ (auch in der allgemeinen Bedeutung von Land) als Kinder der beiden genannt werden. Prof. K. FLORENZ hat in seiner japanischen Mythologie (S. 309) eine Synopsis der Göttergenealogie des Nihongi, welche diese Frage anschaulich zum Ausdruck bringt. „Acht“ Inseln ist nicht ganz wörtlich zu nehmen, wenn es auch der Text meistens geraten erscheinen läßt. Zählt man nämlich alle die Inseln (Länderstriche) zusammen, so sind es dreizehn. Auch Sado findet sich darunter.

Die weiteren Kami und Mikoto wären dann verschiedene Stämme, welche entweder von diesen beiden ihre Abstammung herleiten oder zugleich oder auch nur kurze Zeit nachher, aber aus derselben Gegend eingewandert sind. Die Tatsache, daß die einzelnen bald als gemeinsam von beiden abstammend, bald nur von einem, und zwar bald dem einen, bald dem anderen abstammend bezeichnet werden, kann heute noch nicht erklärt werden.

Da tritt plötzlich eine Geschwistertrias auf: Amaterasu, Tsukiyomi und Susanowo. Ihre Abstammung wird verschieden angegeben. — Nach dem Nihongi-„Text“ und dem Kogoshûi sind alle drei Kinder von Izanagi und Izanami. Nach einer Nihongi-„Variante“ (31) werden mittels eines Spiegels Amaterasu und Tsukiyomi entstanden gedacht; Izanagi nimmt diesen Spiegel bald in die Linke, bald in die Rechte; wie er sein Gesicht nach hinten wendet, entsteht Susanowo. Nach dem Kojiki entstehen diese drei durch Waschen des linken, des rechten Auges und der Nase des Izanagi, der aus der Unterwelt ohne seine Gattin heraufgestiegen war. — Aus dieser Verschiedenheit wird man wohl annehmen dürfen, daß es sich hier um Konstruktionen handelt,

von denen die erste wohl die jüngste, die letzte die älteste sein dürfte. Was soll dies besagen?

Wir wollen den Versuch einer Erklärung versuchen. — In einer Flußebene in Tsukushi stießen einst (wahrscheinlich nacheinander) drei Völkerschaften zusammen, deren Repräsentanten die drei Geschwister sind. Zuerst Sonne und Mond, wie sich das linke und das rechte Auge zusammenfinden, wie man einen Spiegel aus der Linken in die Rechte nimmt, wenn man sich beschauen will. Behalten wir die Symbole von Sonne und Mond weiter bei, so war es ein Volk mit Sonnenmythologie, ein Volk von Fischern und Jägern, das hier mit einem Volke mit der Mondmythologie zusammentraf, welches Hackbau trieb, und so konnten die beiden einträchtig miteinander auskommen, wie Sonne und Mond, wie das linke und das rechte Auge.

Da kam ein dritter und störte diese stille Einheit. Stürmisch kam er daher, die Luft erklirrte von dem erzenen Klang seines Schwertes. Eine spätere Episode beschreibt uns sein Kommen. Die Reisfelder (nach der Anschauung der Zeit des Verfassers, denn tatsächlich gab es damals noch keine in Japan) wurden vernichtet durch Aufreißen der Dämme, durch Verschieben der Grenzpfähle, durch Übersäen der Saat u. dgl. Selbst am unschuldigen Vieh wurden Untaten vollbracht, die Industrie durch groben Unfug gestört, selbst Türen mit Kot beschmiert. Das ist die Schilderung eines Krieges, wie er zur Zeit des Schreibers sich vielfach äußerte, und nicht nur damals!

Der (kriegerisch) wilde Mann von Susa (= wohl die richtigste und wörtlichste Übersetzung von *Susa no wo*) überzog die damals schon vermischten Stämme mit Krieg und siegte. Aber der Sieger hatte den Stämmen eine neue Waffe in die Hand gegeben, das Schwert, und mit diesem wurde er von den geeinten, vorher überwundenen Stämmen aus dem Lande vertrieben. Und dieser Susanowo, der anfangs siegreiche Held, wird wegen seiner Siege und Erfolge zum Prügeljungen für alles, was der Krieg nun einmal mit sich bringt, und manches wird ihm wohl noch angedichtet.

Aber mit dem Vertreiben aus dem eigenen Lande war es nicht geschehen. Man mußte den „Verbrecher“ noch mehr strafen, und so erfolgt die Sendung der Boten nach Izumo, wo ein scheinbar günstiges Kompromiß zustande kommt, und dann der Zug zur Unterwerfung des Ostens.

Daß das erste Kulturzentrum in Japan sich auf Kyushu fand, ist kein Zweifel. Dafür zeugen die sich immer und immer wieder wiederholenden Namen in Japan, dafür zeugen Kojiki und Nihongi.

In welcher Reihenfolge wanderten nun die einzelnen Kulturkreise ein? Zuerst Izanagi und Izanami, ein mutterrechtlicher Stamm mit dem Mondkult, über Awajima (jetzt Kobe gegenüber) aus dem Südosten kommend. Dann kommt ein vaterrechtlicher Stamm von Süden (höchstwahrscheinlich) über Formosa, Liukiu-Inseln, Kagoshima nach Takachiho. Der später am meisten hervorragende Stamm ist jener der Ama oder Ame (damals wahrscheinlich vielmehr mit „Meer“ [*ama* = Fischer, *hama* = Küste] als mit Himmel in Beziehung stehend), der über die Kyûshû westlich vorgelagerten Inseln bis zum Süden Koreas hinüberdrang. Dieses Völkchen bestand aus

Fischern und Jägern, hatte Vaterrecht und verehrte die Sonne. Als dann aus Asien ein Stamm immer mehr nach Osten drängte, fand er die Südspitze Koreas schon besetzt und setzte über Takeshima und Oki nach Izumo. Von dort unterwarf er zuerst den mutterrechtlichen Kulturkreis, enthalten in der Mythe, daß Susanowo die Speisegottheit (der Mond war zur Zeit des Schreibers schon ganz in Vergessenheit geraten) tötet, und drängte dem Stamme seinen Kult (Susanowo, Onamuji usw., den Jimmu in Yamato vorfindet) auf. Dann erfolgte der Angriff auf Kyûshû, der um so leichter geschehen konnte, weil die Flanke gesichert war. Und dann kam die Reaktion durch die Ama, mit derselben Taktik: zuerst Kompromiß mit Izumo, und somit ein Neutraler, wenn nicht gar ein Helfer in der Flanke. Da der Frontalangriff mißlang, kam die Umgehung von der Flanke, die wohl auch nicht geglückt wäre, wenn kein Verrat mitgewirkt hätte. Aber der Verbündete in der anderen Flanke, der schon früher das Land erobert hatte und es nun verlorengehen sah, bestand auf seinem Kompromißvertrag, daß der Kult des Landes jener von Izumo verblieb. Die Sonne wurde einige Zeit noch im Palast der Herrscherfamilie verehrt, mußte dann ausziehen, und der *ô kuni dama* (*ô kuni nushi* aus Izumo) blieb nur noch allein im Schloß. Von dem noch zu nahgelegenen Kasanui mußte sich Amaterasu nach Ise zurückziehen. Dort fand sie ihren Leidensgenossen Tsukiyomi und gesellte sich ihr später die Speisegöttin (Ersatz für den Mondkult) aus Tamba bei. Mochte auch äußerlich der Heldenkult Izumo's in Zentraljapan herrschen, in dem dichtenden Sinn des Volkes blieben doch noch die alten Geschichten in Erinnerung, die immer mehr verzerrt und ausgeschmückt wurden.

Als dann der Buddhismus ins Land kam, der alles liebevoll umfaßte, auch die Vergangenheit des Volkes, der aus den nur in der Phantasie des Volkes schlafenden Helden der Vorzeit „Gongen“, „Basatsu“, „Myôjin“ und „Daimyôjin“ schuf, einen Abglanz des Götterlandes Indien in dem eben gefundenen Japan, da hängte sich das Volk mit ganzem Herzen an diese Lehre von den zeitweisen Erscheinungen früherer Geister, Helden.

Und als auf diese Weise die Suprematie Izumo's von selbst in Stücke ging, als durch die eine Lehre des Buddhismus auch die gesplitterten Völkerschaften einiger wurden, da zeigte sich der Segen einer einzigen Religion für das Land, denn Japan erhielt einen Kaiser über ganz Japan, geschaffen vom Buddhismus in der Person des Shôtoku taishi. Aber in den alten Erzählungen, in Sitten und Gebräuchen und in manchen übernommenen Kulturgütern blieb noch manches zurück, was einerseits an das einstige Vaterrecht, andererseits auch an ein Mutterrecht in Japan erinnerte. Und nach diesen Elementen wollen wir nun suchen. Die hauptsächlichsten Elemente des mutterrechtlichen Kreises sind:

Das Mutterrecht,	Masken,
Die Mondmythologie,	Kopfeulen,
Schädelkult, Kopfjagden,	Schild,
Feier der ersten Menstruation,	Pfeil und Bogen,
Mondförmiger Brustschmuck,	Hackbau,



Rechteckhaus,
Regenkappe,

Plankenboot,
Krückenruder.

Wie schon oben gezeigt, kamen diese drei Völkerschaften in Kyûshû zusammen, nachdem zwei derselben schon in Mitteljapan zusammengestoßen waren. Manche der Kulturelemente mußten ganz zugrunde gehen. Andere wurden übernommen, wieder andere an einen anderen Ort gebracht, noch andere verschmolzen zu einer neuen Form. Anachronismen, die sich in den Quellen finden, vermehren den Wirrwarr. Uns kommt es also hier nur auf die Elemente an, abgesehen davon, wo sie sich finden.

Das Mutterrecht² spielte in Japan bis in das japanische Mittelalter hinein eine überragende Rolle in der Weise, daß der Mann wohl die Frau heiratete, aber nicht immer zu sich nahm, sondern hie und da zu ihr zog. Und da er für gewöhnlich mehrere Frauen hatte, so war er auf der Wanderschaft von der einen zu der anderen. Diese Sitte beweist das Kojiki sowohl bei den Helden in Izumo, die sich eben diesem Brauch fügen mußten, als auch bei den vorbuddhistischen japanischen Kaisern. Auch die stete Verlegung der kaiserlichen Residenz findet darin eine viel bessere Erklärung als in der sogenannten Furcht vor der Verunreinigung durch das Grab. Das „temporäre Grab“ wurde ja doch gleich außerhalb des Schlosses errichtet. — Auch erbte das Kind vielfach, auch im Kojiki, in irgendeiner Weise den Familiennamen der Mutter, sei es den Namen der Ortschaft oder des Stammes. — Das alles gilt natürlich nur vom Adel, denn das übrige Volk hatte keine Namen, außer den Rufnamen, und keine Freiheit. Familien, welche das Land bebauten, wurden zugleich mit dem Lande vergeben. Tempel und Schreine erhielten Land und Leute zugewiesen. Wie nun die Verhältnisse beim Volke bezüglich der Familienverhältnisse waren, entzieht sich unserer Kenntnis.

Von der Mondmythologie ist leider nicht viel übriggeblieben, nur ein arg verstümmelter, kaum erkennbarer Torso. Aber die Verehrung des Mondes ist gar nicht so selten, wie man meinen möchte. Sie mit der Naturverehrung der Japaner zu erklären ist ja ganz einfach, nur wird es den Quellen nicht gerecht. — Die Vollmondfeier im September oder Oktober (*jûgo-ya*) kann wohl nicht ganz einfach mit Naturkult erklärt werden.

Schädelkult, wenn auch in den Urkunden als solcher nicht erwähnt, ist in Japan noch im Mittelalter vorhanden. Erinnert sei nur daran, daß nach dem großen Blutbad (gegen die aufrührerischen Bauern überhaupt und nicht nur gegen Christen, wie noch MUNZINGER, ganz abgesehen von manchen anderen Seitenhieben gegen die katholische Kirche, behauptet) von Shimabara, 14. April 1638, Tausenden von Feinden die Köpfe abgehauen wurden, um an einem Gerüste ausgestellt zu werden. Und in PAPINOT's Lexikon finden wir bei dem Namen so manches japanischen Helden die Anzahl der Schädel angegeben, die er in seinem Leben gefällt hatte. Und wer den japanischen, vom Volke so beliebten Puppenspielen einige Stunden zugeschaut hat, der wird bemerkt haben, daß immer wieder das Motiv wiederkehrte, daß der

² Das Nihongi erwähnt weibliche Häuptlinge.

Sieger das blutströmende Haupt des Erschlagenen nimmt und damit verschwindet. Taira Kiyomori hatte nur den einen Wunsch, daß auf sein Grab das Haupt Yoritomo's gelegt werde. Und während des letzten Krieges mit China gab man den kleinen japanischen Kindern abgehauene Chinesenschädel aus Pappe als Spielzeug.

Der Nachweis der Feier der ersten Menstruation stößt auf unüberwindliche Hindernisse. Dem Europäer verrät der Japaner so etwas nicht, auch wenn es da sein sollte. Am allerwenigsten, wenn derselbe darnach fragen würde. Was ich erfahren konnte, ist, daß die Frau während ihrer Menstruation ihr Essen getrennt von dem der anderen kocht und auch genießt, was natürlich nicht überall der Fall ist, wohl aber noch hie und da auf Sado. — Eine andere Person gab mir folgende Auskunft: Ich bin schon als Kind von meinen Eltern weggekommen und habe so etwas nicht gesehen, aber es gibt so etwas in der Gegend von Tokio. Die erste Menstruation wird hie und da noch in Familien, die auf das Alte Wert legen, mit rotem Reis gefeiert. Das Mädchen wurde früher schon mit 13 Jahren verheiratet und es wurden gleich seine Zähne geschwärzt. Nach der ersten Empfängnis ließ sich die junge Frau die Augenbrauen abrasieren, was einen guten Einfluß auf das Augenlicht des Kindes haben sollte. — Auch ein anderer Missionar erzählte mir, daß ihm eine glaubwürdige Person versicherte, daß die erste Menstruation als ein Familienfest mit Sekihan (rotem Reis) gefeiert werde (im Süden der Präfektur Niigata). Man wolle der Freude Ausdruck geben, daß das Mädchen nun für ihren Lebensberuf als Mutter fähig sei. — Erwähnenswert ist wohl auch, daß die tanzenden Mädchen bei den Feiern in den *Shintô*-Schreinen nur Mädchen von zehn bis zwölf Jahren sind. In dem kulturell anders gearteten Izumo hingegen sind die *mi-ko*, welche bei den *Shintô*-Festen tanzen, ältere Mädchen, auch gar verheiratete Frauen.

Mondförmiger Schmuck ist, wenn er überhaupt da war, wie jeder andere Schmuck in Japan, verlorengegangen. Jetzt erst fängt wieder die Japanerin an, außer der kleidsamen Tracht auch noch anderen Schmuck zu tragen. Der Kopfschmuck ist schon früher mit der großen Kopffrisur bei den Frauen aufgekommen. Ob man die in den Funden vorkommenden Magatama, die gekrümmten Edelsteine, dafür einsetzen kann, entzieht sich meiner Entscheidung.

Masken werden noch heute bei den *No*-Tänzen der *Shintô*-Feiern gebraucht. Nur bleibt die Frage offen, ob Masken und Tanz autochthon oder aus China herübergekommen sind. Wohl werden in den Quellen Tänze, auch ausdrücklich chinesische, erwähnt, aber keine Masken.

Wenn Kopfeulen aus Holz waren, was vorauszusetzen ist, dann sind dieselben zugrunde gegangen. In alten Kaizuka findet man aber steinerne Keulen, die man japanisch *sekibô* nennt. — Spätere Generationen scheinen diese als Naturbildungen betrachtet zu haben; und weil jede abnorme oder eigenartige Naturbildung in Japan furchtsam-abergläubisch-abgöttisch verehrt wird, so konnte es auch vorkommen, daß die *sekibô* Gegenstand der Verehrung wurden. Auch auf Sado findet sich in einem buddhistischen Tempel

ein *sekibô* und wird verehrt. — Ein japanischer Dilettant in archaisis, besonders in Steinfunden, der auf Sado wohnt und eine gute Sammlung von *sekibô* besitzt, legt ihnen ursprünglich phallische Bedeutung bei, was mir unwahrscheinlich scheint. Ich halte ihre phallische Bedeutung für sekundär und selten.

Der Schild ist in Japan ziemlich abgekommen. In den Quellen und auch in späterer Zeit wird er aber sowohl als Waffe als auch als Weihegabe an die *kami* (oft wohl als Geschenk an einen feudalen Herrn) erwähnt. Durch die Vorherrschaft des Panzers ist er verdrängt worden.

Pfeil und Bogen sind noch heute in Japan in hohen Ehren und sowohl Pfeil wie Bogen wenigstens in zweifacher Form. Auch der Schwirrpfeil ist noch vorhanden, aber ich habe ihn bis jetzt nur als Weihegabe in Schreinen angetroffen. Ob er sonst noch im Gebrauch ist, weiß ich nicht. — Jeder größere Ort hat seine Halle, wo man dem Bogenschießen obliegt. Eine Beschreibung der japanischen Bogen will ich aus Mangel an spezieller Fachkenntnis unterlassen.

Der Hackbau ist in Japan sicherlich uralte, der Reisbau hingegen jüngerer Datums³. Eine Variante im Nihongi erwähnt sogar ausdrücklich, daß Susanowo den Sake zur Betäubung der Schlange aus verschiedenen Früchten gebraut habe. Man beachtet diese Variante gar nicht und denkt, daß der Sake aus Reis hergestellt war, und merkt gar nicht die vielen Anachronismen bezüglich des Reises im Kojiki und Nihongi. Das Kojiki läßt Susanowo im Hi-Flusse Eßstäbchen schwimmend entdecken und auf Menschen schließen. Ebenso Anachronismus, aber wohl meistens von seiten der Übersetzer ist das *ho* in manchen Namen, wie „Takachiho“ usw., das mit Reisähre übersetzt wird, mit ihr wohl aber nichts zu tun hat und einfach nur Ähre heißt und die Fruchtähren des Susukigrases bedeutet, das im alten Japan gerade so üppig wuchs wie noch jetzt an vielen Orten, die nicht unter Kultur stehen.

Das Rechteckhaus findet sich noch heute in Japan und bei Tempeln und Schreinen noch als „Pfahlbau“, dessen Pfähle zwar nicht in die Erde versenkt sind, aber doch auf Steinen lagernd hoch über die Erde emporragen. Diese Unterlage aus Steinen hat man ihnen wegen der Erdbeben gegeben. Bei den anderen Gebäuden tritt der „Pfahlbau“ nicht mehr so recht zutage.

Die Regenkappe findet sich in manchen Formen, auch auf Sado.

Das Plankenboot ist noch heute in Gebrauch wie auch das dem Mutterrecht eigentümliche Krückenruder. Sado besitzt außer diesem noch zwei andere Ruder.

Die Elemente des Mutterrechts sind so zahlreich, daß man mit sehr großer Wahrscheinlichkeit auf ein früher bestehendes und weit ausgebreitetes Mutterrecht schließen kann.

Die hauptsächlichsten Elemente des vaterrechtlichen Kulturkreises:

Vaterrecht,	Phallische Fruchtbarkeitsriten,
Sonnenmythologie,	Initiationen,
Zauberei, Zauberköpfe,	Totemismus,

³ Hawaii hat, nach CHAMISSO's Angabe, den Reis erst seit 100 Jahren.

Kegeldachhütte,	Penisfuttural,
Nur Stoß- und Stichwaffen,	Lange Flöte,
Panzer, kein Schild,	Gradlinige Ornamentik,
Nackenstütze,	Boot: ausgehöhlter Baumstamm.

Das Vaterrecht ist noch heute da, nachdem es nach einem harten Ringen mit dem Mutterrecht schon vor einigen Jahrhunderten völlig die Oberhand errungen hat. Der Kampf ist schon so alt, daß eine oberflächliche Lesung der Quellen fast nur Vaterrecht in denselben entdecken kann.

Die Sonnenmythologie ist noch heute ein hervorstechender Zug des „Landes der aufgehenden Sonne“, und die Handelskammer einer großen Stadt in Japan tat entrüstet, als man in Genf an die Revision des Sonnenkalenders heranging, ohne Japan besonders befragt zu haben, in dessen religiösem und sozialem Leben (Kaiserhaus) die Sonne doch im Mittelpunkt stehe.

Zauberei und Zaubershäuptlinge sind sowohl im Kojiki wie im Nihongi nachweisbar. Die Tatsache ist wohl unbestreitbar, aber die Namen, besonders die der Nakatomi und wohl auch der Imube sind verdächtig. Es werden wohl beide bei der Höhlenszene erwähnt, wie auch bei der Niederkunft des Enkels der Amaterasu zur Erde, und dann mit dem Eintritt des Buddhismus, aber in der Zwischenzeit fungieren als Iwainushi oder Kannushi die Michi no ômi und andere. Man möchte fast meinen, daß die beiden erstgenannten später das Amt erhielten und sich selbst in jene uralte Vergangenheit hineinprojizierten. Die Wahrsagerei aus der Schildkrötenschale scheint jüngeren Datums und chinesischen Ursprungs zu sein, während die Wahrsagerei aus einem Hirschschulterblatt mehr autochthonen Charakter zu haben scheint.

Phallische Fruchtbarkeitsriten sind uns aus alter Zeit nicht klar erhalten. In späterer Zeit ist der Phalluskult großenteils mehr ein Mittel, um schädliche Einflüsse zu bannen, Krankheiten, Unglück etc. abzuwehren. Im Kogoshûi (Dr. K. FLORENZ, Die historischen Quellen der *Shintô*-Religion, 451 f.) wird das Stellen eines Penis auf die Reisfelder als das letzte Mittel genannt, um die Heuschreckenplage, welche Mi-toshi no kami verhängt hatte, zu bannen. — Im Norden Japans (ob auch wo anders, ist mir unbekannt) werden noch heute Stroh puppen mit besonderer Hervorhebung der Genitalien auf die Reisfelder gestellt, diese wohl mehr der Fruchtbarkeit wegen. — In Sadahiko und Uzume hat der Phalluskult seine Personifikationen erhalten. Einen gewaltigen Aufschwung erhielt er durch den Buddhismus aus Indien. Nach der Meinung mancher war er in Japan vor der Restauration noch stärker als je in Indien. Wie mir ein jetzt schon verstorbener, alter Japaner sagte, lagen an den Wegen in Nikko Hunderte von Phalli. Die Restauration hat aber mit diesen groben Formen, als auch mit dem Dôsojin-Kult aufgeräumt. An den Heerstraßen, wo ja meistens nur die Europäer kommen, ist der Phalluskult ausgerottet. Man findet keine Dôsojin-Schreine und -Steine, aber im Hinterland gibt es das immer noch. — Selbst in einer größeren Stadt Japans fand ich, daß ein Dôsojin-Schrein aufgeführt wurde, aber nur für einen Tag im Jahre, wo man dessen Fest feiert. Dann wurde der Schrein wieder abgebrochen und war nicht da, weil von der Polizei verboten.

Der Totemismus ist in Japan gar keine Frage, sowie auch die mit ihm wahrscheinlich verbunden gewesene Tätowierung, die jetzt staatlich verboten ist. Als Rest des Totemismus findet sich jetzt in ganz Japan das *mon*, das Familienwappen. — Vor der Restauration hatten nur die Adeligen und die Samurai ein *mon*, wie nur auch sie einen Namen hatten, indes die übrige Bevölkerung des Landes (etwa vierzehn Fünfzehntel) ohne Namen und *mon* war. Nach der Restauration erhielt oder wählte sich jeder einen Namen und ein *mon*. — Als *mon* finden sich Tiere, Pflanzen, Gebrauchsgegenstände, aber auch einfache, geometrische Figuren. Was aber anfangs als *mon* galt, ist heute nicht mehr so einfach festzustellen. Jedenfalls würde ein Studium dieser Frage in Japans alte religiöse und soziale Welt manchen Strahl senden. — Ob und inwieweit die Speiseverbote, die früher vielfach in Japan bestanden und sich sporadisch auch heute noch in Japan finden, mit dem *mon* in Verbindung und Beziehung standen, ist heute sehr schwer festzustellen.

Initiationen werden von Kojiki und Nihongi nicht genannt, und auch sonst finden sich kaum Spuren, es sei denn, daß man das *gembuku* der Kriegerkaste, eine Art Ritterschlag, als solche ansehen will. Auch eine besondere Haartracht war den Jünglingen in ihren verschiedenen Jahren vorgeschrieben, wie man es im Nihongi noch von Shôtoku taishi lesen kann.

Die Kegeldachhütte findet sich heute in Japan nicht. Aber das Kojiki legt uns eine Kegeldachhütte nahe, wenn es von einem Pfahl spricht, um den der Bau errichtet wurde, oder wenn es die Gebärhütte erwähnt, die mit Kormoranfedern gedeckt war. ASTON übersetzt im Nihongi zur Zeit des Zuges des Jimmu nach Osten: „They (die Beherrscher von Usa) built a palace raised on one pillar.“ Dieser eine Pfahl hat manchem schon viel Kopfzerbrechen gemacht. Vielleicht ist es aber nichts anderes als der Pfahl inmitten einer Kegeldachhütte.

Nur Stoß- und Stichwaffen nachzuweisen ist jetzt so gut wie unmöglich, aber auch die Lanze war in Japan in Gebrauch, und wird selbst Izanagi in die Hand gegeben, wo sie sich natürlich in „unrechter Hand“ findet, wie auch Pfeil und Bogen beim Enkel der Amaterasu. Aber, das sind poetische Lizenzen der späteren Verfasser. — Die Lanze des Izanagi wird von manchem als phallisches Symbol aufgefaßt. Aus Korea kommt aber nach Japan ein Ame no hiboko (Ame mit dem Sonnenspeer), der in der Kamigeschichte Japans, auch als Ahn der Jingô Kôgô, eine große Rolle spielt. Und hier wäre der Speer in der „rechten Hand“.

Der Panzer wird meines Wissens in alten Quellen nicht erwähnt, aber er hat sich bis in die neueste Zeit erhalten, und wie beim alten japanischen Fechten, das so fleißig geübt wird, wie das Bogenschießen, noch immer gebraucht.

Die Nackenstütze ist noch heute in Japan vorhanden, nur daß sie jetzt nicht vom Mann, sondern von der Frau benutzt wird, seitdem der Mann seine große Frisur aufgegeben hat und die Frauen ihr früher schlicht getragenes Haar in einer kunstvoll hochaufgebauten Tracht tragen. Die Frauen legten sich in alter Zeit nur dann große Frisur an, wenn sie Mann spielten,

Krieg zu führen hatten, wie Amaterasu im Kampfe gegen Susanowo und Jingô Kôgô im Kampfe gegen Korea.

Das Penisfutteral ist in Japan als solches wohl nicht mehr zu finden, wenn es je dagewesen sein sollte. Die Sommerkleidung des Mannes bestand in der heißen Sommerszeit nur aus einem Lendenschamgürtel, dem Fundoshi von heute, wie es noch von der männlichen Bevölkerung unter dem Kimono getragen wird, sofern es nicht durch die moderne Badehose ersetzt ist. Auch ist es noch heute das einzige Kleidungsstück der Ringer bei ihren Vorführungen.

Lange Flöten gibt es wohl noch heute in Japan, und sie werden bei shintoistischen Gottesdiensten auch wohl gebraucht, und ihr Alter ist wohl auch hoch, aber ob sie bis in jene Zeit hineinreichen, ist schwer zu sagen.

Über Ornamentik ist wegen Mangel an genügend geordneten archaischem Material jedes Urteil verfrüht.

Das Boot, ein ausgehöhlter Baumstamm, wurde im Jahre 1925 von Prof. TORII RYUZO, wie es die Presse meldete, in Shikoku entdeckt. Wie ich später von einem Japaner erfuhr, ist der Einbaum schon einige Zeit vorher in Izumo entdeckt worden. Hiemit wäre nicht nur das Dasein des Einbaums in Japan belegt, sondern auch bewiesen, daß das kühne Volk auf diesem gebrechlichen Fahrzeug sich nach Shikoku, ja bis nach Izumo wagte.

Nun müssen wir uns noch kurz mit dem Stamm von Izumo beschäftigen. — Was bedeutet der Drache, in dessen Schwanz Susanowo, der schon selbst ein Schwert hat, ein zweites Schwert findet, und dieses Amaterasu sendet? — Der Drache, über Berge und Hügel reichend, der unten in Feuersglut erglüht, auf dessen Rücken große Bäume wachsen, zwischen denen Rauchwolken emporsteigen, ist an den Ufern des Flusses Hi zu suchen, der sich noch heute in Izumo findet, wo sich auch heute noch Magneteisenkies findet, welcher am leichtesten zu Eisen verarbeitet werden kann. Der von Asien kommende Stamm, der das Eisen kannte, fand hier das Material zur Eisenbereitung, und gab sich derselben hin, und verbreitete die Produkte im Lande, zu seinem eigenen Nachteil, wie es die spätere Geschichte zeigt. In dieser Industrie scheint man die Eingebornen recht zahlreich beschäftigt zu haben, und das früher freie Volk der Bauern wurde nun unfrei, von dem Drachen Industrie verschlungen, bis ein Hochindustrieller, der Mann von Susa, eine Tochter des Landes heiratete und nach den mutterrechtlichen Grundsätzen des Landes behandelte, ihr ein Schloß baute und die alten Eltern der Tochter als Verwalter einsetzte.

Wenn auch der Izumostamm seine militärische Überlegenheit einbüßte, so war er doch geistig überlegen genug, um sich die innenpolitische und kultische Überlegenheit zu erringen. Bei den mutterrechtlichen Stämmen von Zentraljapan geschah es durch die Machtpolitik des Siegers, mit den nachher in Zentraljapan eindringenden vaterrechtlichen Stämmen aus Süden durch ein Kompromiß. Der Kult von Izumo wurde mit seiner Kultur überall eingeführt. Davon legen uns sogar jene Schreine Zeugnis ab, welche im Kojiki genannt werden: 1. Munaka ist geweiht den Töchtern Susanowo's im Wett-

streit mit Amaterasu. 2. Izumo, der erste Schrein in Japan, muß sogar vom Sieger selbst gebaut werden. 3. Iso no kami ist das Heiligtum des Schwertes des Susanowo. 4. Miwa hat einen *kami* aus Izumo. 5. Ise ist zwar der Sonnengottheit geweiht, mußte aber außerhalb des Landes, in Ise, dem Lande der Räuber, gebaut werden und erhielt, wie auch später Kamo und Kasuga, mit den stark mütterrechtlichen Tendenzen des Landes rechnend, eine Priesterin. 6. Suminoye ist ein Meeresgott, von Izanagi abgeleitet. 7. Akaru hime steht mit dem koreanischen Ama no hiboko in Beziehung und kommt gleich ihm aus Korea. Er ist der Ahn der Jingô Kôgô. 8. Hitokoto nushi, der dem späteren Yuryaku tennô begegnet, ist ein feudaler Herr in Zentraljapan, über dessen Abstammung weiter nichts verlautet. — Diese Schreine, welche das Kojiki erwähnt, illustrieren den gewaltigen innenpolitischen und kultischen Einfluß von Izumo auf Zentraljapan.

Wenn wir die *kami* als früher adelige Herren fassen, und das scheint nach Nihongi das einzig richtige zu sein, so sind Kojiki und Nihongi ursprünglich gar keine religiösen Quellen, sondern erst viel später dazu umgewertet worden: zuerst vom Buddhismus, welcher daraus die Namen für die in Japan aufgetretenen Gongen, Bosatsu, Myôjin etc. entnahm, später vom Neoshintô, der darin seine alten nationalen Götter entdeckte. Was die religiöse Dürftigkeit angeht, sagt CHAMBERLAIN selbst: „The documents are scanty, and the modern commentaries untrustworthy, for they are all written under the influence of a preconceived opinion“ (Einleitung LIX). Noch stärker drückt sich der temperamentvolle MUNZINGER in „Die Japaner“ (208) aus: „In dieser Beziehung gibt es keine ödere und geistlosere religiöse Urkunde als das Kojiki.“ Dieses Urteil, das man nicht ungerecht nennen darf, kann man nur verstehen, wenn etwas, was überhaupt nichts mit Religion zu tun hat, zur religiösen Quelle gemacht wird.

Wie oben angedeutet, läßt sich aus dem Kojiki und Nihongi nicht viel für die Erklärung des Shintô herausholen, weil eben nichts drin steht. Wir müssen also den Weg über den Buddhismus versuchen. Aber auch da dürfen wir nicht den japanischen Buddhismus von heute nehmen, sondern jenen von damals, jenen der „sechs Narasekten“, der eine eigenartige Mischung von Hinayana, Mahayana, Brahmanismus etc. war. Auch der Stand des Buddhismus in China zu jener Zeit ist zu berücksichtigen. Und da muß ich gestehen, daß mir da nur spärliches Material vorgelegen hat.

So viel ist aber sicher: Als der Buddhismus über Korea nach Japan kam, bald aber den direkten Weg aus China über Korea nahm, hatte er den chinesischen Ahnenkult sich amalgamiert gehabt, hatte indische Göttergestalten in chinesischen Weisen und Heiligen wiederverkörpert gefunden. Diese Lehre von dem Wiedererscheinen der Götter wurde nun auch gleich in Japan angewendet. Wir hätten dann in Japan gleich zu Anfang einen esoterischen Buddhismus der Hinayana für die Bonzen und einen exoterischen Buddhismus, in welchem die Kami der japanischen Vorzeit als Bosatsu oder Gongen oder Myôjin von dem Volke verehrt wurden. Beides hatte der chinesische Buddhismus, der diese Elemente nach Japan brachte, als eine Einheit erklärt. Das

aber setzte eine besondere intellektuelle Höhe des Denkens voraus, die dem Japaner von damals noch fehlte. Er konnte damals noch viel weniger wie heute abstrahieren. Und so brach denn, als statt der chinesischen und koreanischen Bonzen japanische an deren Stelle traten, in den Händen des im abstrakten Denken ungeschulten Japaners, das von den Indern und Chinesen mühevoll zusammengebrachte System auseinander. *Buppô* und *Shintô*, anfangs zwei verschiedene Betrachtungsweisen ein und desselben Dinges, wurden mit der Zeit zwei ganz verschiedene Dinge. Später sagte man, sie seien immer verschieden gewesen, und schließlich fing man gar an zu behaupten, sie hätten sich immer feindlich gegenübergestanden. Zu allerletzt, in den wilden Zeiten der Restauration, verfolgte sogar der *Shintô* den Buddhismus. Hätte der Buddhismus je den *Shintô* gehaßt, so weiß jeder Kenner des japanischen Buddhismus, daß dieser unendliche Male Gelegenheit gehabt hätte, den *Shintô* vollständig zu vernichten.

Die japanische Literatur ist reich an Erzählungen von buddhistischen Tempeln, welche shintoistische Schutzgeister haben und von diesen beschützt werden, so daß unmöglich an einen wirklichen Gegensatz zwischen Buddhismus und *Shintô* gedacht werden kann.

Wir haben weder im Kojiki noch im Nihongi eine einzige Stelle, die klar dartun würde, daß der Buddhismus den *Shintô* verfolgt hätte. Aber auch die übrigen Stellen sind nur Mißverständnisse, nach dem deutschen Sprichwort: Er haut den Hund und meint die Tante. Bei der Einführung des Buddhismus kämpfte man gegen die nach der Herrschaft strebenden Soga und nicht gegen den Buddhismus. Einen *Shintô* gab es überhaupt noch nicht. Was da war, war der Kult der Izumogötter. Und dem Nakatomi wurde erst später die Verwaltung des *Shintô* angetragen, die er aber ausschlug und die erst später seiner Familie anvertraut wurde, die später auf einen anderen Namen derselben, auf die Urabe in Yoshida bei Kyôto überging, indes die anderen Fujiwara eifrige Buddhisten waren und aus ihrer Mitte der größte Reformator des japanischen Buddhismus entsprang, Shinran Shônin. Ironie des Schicksals, daß gerade ein Religionsgründer aus der Familie der früheren Nakatomi prinzipiell ein Gegner, man kann sagen, der einzige Gegner des *Shintô* war, der von derselben Familie nur unter anderem Namen gepflegt wurde.

Doch lassen wir die Mutmaßungen und stellen wir uns auf den Boden der japanischen Geschichte. Versuchen wir es, die ältesten Tempel ausfindig zu machen, und wir können dann aus dem Schreine, aus dem Kami, aus seinem Alter doch wenigstens etwas schließen.

Wir haben versucht, einige der ältesten Schreine Japans mit dem von den Japanern angegebenen Gründungsdatum ausfindig zu machen. Es sind nicht alle, aber wohl die meisten, die als alt angegeben werden, und wir glauben, daß weiteres Forschen noch mehr zuungunsten japanischer Behauptungen ausfallen würde. Wir begnügen uns also mit den wenigen.

660 vor Christus, d. h. im Jahre der Thronbesteigung des Jimmu tennô, soll der Kashima-Schrein nach der Überlieferung gegründet worden sein. In

ihm werden Takemikazuchi (Futsunushi und Ame no Koyane) verehrt, die Kami der Familie Nakatomi, alias Fujiwara.

643 v. Chr., im 18. Jahre der Regierung Jimmu tennô's, soll der Katori-Schrein erbaut worden sein. Darin wird Futsunushi (Takemikazuchi und Ame no Koyane), also wiederum die Kami der Nakatomi verehrt. Dazu wäre nur zu bemerken, daß J. MARTIN in seinem „Le Shintoïsme“ die Ankunft Jimmu tennô's in Yamato in die Mitte des 3. Jahrhunderts setzt, und zwar nach Christus. Wenn nun die Schreine wirklich im ersten, resp. 18. Jahre der Regierung des Kaisers Jimmu gegründet wurden, dann sind sie 900 Jahre jünger, als sie die allgemeine japanische Chronologie angibt. Vielleicht sind sie aber gar noch jünger, und nur innere Gründe ließen es später geraten erscheinen, sie etwas älter zu machen.

Wie kam man denn überhaupt in Japan dazu, die Geschichte so vorzudatieren? Wir wollen hier eine Erklärung geben, ich weiß nicht mehr, wo ich sie gelesen habe, aber sie ist plausibel und besser als gar keine. — Als man um das Jahr 600 p. Chr. sich mit der Abfassung der japanischen Geschichte zu beschäftigen anfang, hatte man wohl einige Sagen, die Namen einiger Orte und Namen, aber der Zeitrahmen fehlte, in den alles eingespannt werden mußte. Was tat man? — Man griff zur chinesischen Rechnungsweise, nahm einen großen Zyklus, der aus 21 kleinen Zyklen von je 60 Jahren besteht, und verlegte ihn in die Vergangenheit, so daß er bis 660 vor Christus reichte. Diesen Zeitraum füllte man dann schlecht und recht aus mit dem Stoff, der gerade zu Gebote stand, und so kamen die Ungereimtheiten der japanischen Chronologie zustande. Tatsächliche Herrscher wurden nach Willkür verteilt, der Mangel durch erdichtete oder von anderen Orten hergeholte ersetzt, und dann die vaterrechtliche Abstammung derselben von einander behauptet und mit erfundenen Namen und Genealogien belegt. Wie schlecht es mit den Genealogien bestellt war, zeigt ja das Kojiki in einer Episode selbst. Und ebenso ging es mit den Schreinen, welche mit den Genealogien so eng verknüpft waren.

214—158 a. Chr., d. h. unter Kogen tennô, soll der Ikutamahiko-Schrein in Nanao auf der Halbinsel Noto entstanden sein. Er ist Onomuji geweiht, dem großen Kami von Izumo.

Sehr viele Schreine werden in die Regierungszeit des Kaisers Sujin, 97—30 v. Chr., verlegt. Das Heiligtum der Amaterasu, neben der im Schlosse auch ô kuni tama verehrt werden mußte, wurde (wohl auf Druck von Izumo) aus dem Schlosse entfernt und nach Kasanui verlegt, im Jahre 92 v. Chr.

91 v. Chr. soll der berühmte Tempel von Mitake, von dem man die Namen der beiden alten Gottheiten nicht kennt, gegründet worden sein.

In das Jahr 81 fällt die Gründung der Schreine von Akagu und Kumano, beide *kami* von Izumo geweiht.

In die Regierungszeit desselben Kaisers wird auch der Tsuki(Mond)-Schrein von Urawa und der Keta-Schrein in Chiji, wo Onamuji verehrt wird, verlegt. Neben dem Bau dieser vielen Tempel wird auch die weitere Eroberung des Landes durch die vier Shogune in seine Regierungszeit verlegt. Die spätere

Geschichtsschreibung gab diesem Kaiser den Namen des Gottesfürchtigen, Sujin.

5 v. Chr., unter dem Kaiser Suinin, soll das Heiligtum der Amaterasu von Kasanui noch weiter in das unwirtliche Ise verlegt worden sein (wahrscheinlich auf weiteren Druck von Izumo), wo sie auch schon Tsukiyomi gefunden zu haben scheint, dessen Schrein sich noch heute in der Nähe findet.

71—130 n. Chr. wird wiederum die Gründung mehrerer Schreine erwähnt, so die Hikawa-jj in Omiya, dem Susanowo geweiht; der Atsuta-Schrein, der dem Andenken des Yamato Takeru geweiht ist, der damals aber erst sechs Jahre alt sein konnte, also etwas verfrüht.

113 soll die Rokushi-jj in Fuchû, die sechs *kami* geweiht ist, gegründet worden sein.

Auch der Aka-Schrein auf der Halbinsel Oga will in dieser Zeit gegründet sein. — Da ich mich nun längere Zeit in Akita aufhielt und mich die Geschichte der Umgebung besonders interessierte, habe ich mit dem Hochwürdigsten Herrn Ap. Präf. Msgr. Dr. REINERS in einer dreitägigen Tour auch die Halbinsel Oga durchquert. Der Name der Halbinsel „Oga“ ist das ignorierte „Oka“ aus dem Nihongi des Jahres 658 und 659. Oka ist ein Häuptling der Ainu und hatte 658 eine friedliche Verständigung mit den Japanern zustande gebracht, die mit ihren 180 Kriegsschiffen am Gestade von Agida (das heutige Akita als Gebiet) aufgestellt standen, wahrscheinlich in der Bucht von Funakawa, die einen prächtigen, windgeschützten Hafen bildet. Im nächsten Jahre kamen die Japaner wieder mit 180 Schiffen. Unter anderem heißt es: „... brachte dem Gotte (*kami*) dieses Ortes ein Schiff und Seidenstoffe von allerhand Farben dar...“ Dieser *kami* kann kein anderer sein als der Oka des vorigen Jahres, nach dem die Halbinsel benannt ist, als auch der Schrein mit einer Verballhornung des ersten Vokals „Aka-Schrein“. Der Schrein selbst wäre kaum vor das Jahr 700 zu setzen. Ist vielleicht erst gebaut worden, als der Buddhismus an jenem Berge einen herrlichen Tempel baute, der seit der Restauration verschwunden ist, weil er seiner Einnahmequellen beraubt wurde. Nur die Lotosblumen in dem Teich neben einigen Steinsäulen, die im Teiche noch aufrechtstehen, träumen von der alten Zeit, da die Bonzen noch hier wohnten und sich der entzückenden Aussicht erfreuten, die sich ihnen von der Höhe auf Land und Bucht und Meer bot. Der gewaltige Buddhistische Tempel ist von der shintoistischen Welle verschlungen worden, den Schrein, der an den friedlichen Ainu erinnert, hat man erhalten und ihm wahrscheinlich einen anderen Namen gegeben. Wie es scheint, wurden dort früher drei verschiedene Nyôrai (Buddha's) verehrt.

Wie mit diesem Schreine, so mag es sich mit den meisten verhalten, denen man jetzt gern ein hohes Alter andichten möchte. Erstens sind sie gar nicht so alt, und zweitens buddhistischen Ursprungs. Leider läßt es sich nicht immer so wahrscheinlich machen.

313—96, in der Regierungszeit des Kaisers Nintoku, soll die Kibitsu-jj gegründet worden sein.

478, in das 22. Jahr des Kaisers Yûryaku fällt die Versetzung des Schreins der Toyouke aus Tamba nach Ise. An der Tatsache der Versetzung, wahrscheinlich auf Druck von Izumo, ist wohl nicht zu zweifeln, aber der Zeitangabe dürfte wohl gerade so viel Glauben geschenkt werden, wie anderen aus dem Leben dieses Kaisers, der im nächsten Jahre als 124jähriger gestorben sein soll, mithin 30 Jahre eher als sein eigener Vater geboren wurde.

Sonst sind mir keine alten Tempel, die vor Ankunft des Buddhismus gegründet sein sollen, bekannt, und es dürfte deren auch nicht viele geben. Ganz abgesehen davon, daß ein Nachweis der Richtigkeit der Angabe überhaupt nicht zu erbringen ist, ist bei den meisten, wenn man die lokalen und historischen Umstände ins Auge faßt, das frühe Datum recht zweifelhaft. Und wo sich alte Schreine finden, gehören sie dem Kult von Izumo an, und die anderen möchte man fast für vordatierte Imitation halten. Wie eigentlich im alten Japan Sonne und Mond verehrt wurden, ist uns nicht bekannt.

539—71, unter der Regierung des Kaisers Kimmei, unter dem auch der Buddhismus vom Hofe in Korea nach Japan gebracht wurde, soll der Shimo-Gamo-Schrein gegründet worden sein.

570, nach anderen aber 712 oder gar 725, soll der Usa Hachiman gegründet worden sein. Man geht wohl sicherer, wenn man ihn später statt früher setzt. Dasselbe dürfte wohl auch vom vorhergehenden Tempel gesagt werden. Es erheben sich innere Schwierigkeiten, daß in diesen wilden Bürgerkriegen unter den einzelnen Familien man Zeit und Muße fand, Schreine zu bauen, das um so weniger, weil vorher 100 Jahre lang jede religiöse Tätigkeit im Schreinbau zu stocken scheint, wie auch die folgenden 100 Jahre. Wohl heißt es im Nihongi für das Jahr 594: „Zu dieser Zeit bauten alle Omi, Muraji etc. um die Wette Buddha-Hütten, zu Nutz und Vorteil ihrer Herren und Eltern, und nannten sie Tera.“ Aus dem Zusatz „zu Nutz und Vorteil ihrer Herren und Eltern“ ist wohl der chinesische Ahnenkult herauszulesen, und wir hätten hier die ersten geschichtlich belegten Schreine, aber unter der Etikette des Buddhismus, von ihm inauguriert. Diese waren Mode geworden. Als dann der Gegenstand der Mode, die Verehrung der Ahnen, selbständig wurde, erhielten die Schreine auch einen anderen, technischen Namen, und aus den früheren Tera wurden *sha* und *jinja*, in denen aber, wie es noch das Engishiki anführt Myôjin und Daimyôjin verehrt wurden, also buddhistische Größen.

672—86, unter der Regierung des Kaisers Temmu, beansprucht Wakamiya-Hachiman seine Gründung. Auch der von Temmu so sehr verehrte Schrein der Windgeister in Tatsuta und wohl auch die Hirose-jinja dürften von Temmu selbst, und zwar abhängig vom Buddhismus, gegründet worden sein. Aus Temmu nun einen Fanatiker des Shintoismus und einen Feind des Buddhismus machen zu wollen, geht zu weit. Man lese doch nur das Nihongi und notiere sich, was er für *Shintô* und was er für Buddhismus getan hat. Wenn er auch den Bonzen verboten hatte, das *Shintô*-Heiligtum zu betreten, so hatte er sich einmal mit den Bonzen eben verkracht, aber nachher war es wieder gut, und er verehrte den Hotoke weiter und war auch den Bonzen

wiederum gewogen. Nein, Temmu war kein Feind des Buddhismus, wenn ihn auch persönliche Angelegenheiten mit den Bonzen mögen entzweit haben. Und wenn er auch für die beiden Schreine in Ise sorgte, so war das nur im Sinne des Buddhismus, der die Ahnenverehrung hoch erhob.

701 errichtete der Bonze Jowe, Sohn des Nakatomi Kamatari, von einer Frau, die ihm der Kaiser geschenkt, als sich diese schon im sechsten Monate befand. Sollte das Kind ein Knabe werden, so sollte es Kamatari behalten, das Mädchen wollte hingegen der Kaiser annehmen. Die Frau gebar einen Knaben, der Bonze wurde, nach China ging und als er zurückkam, seinem indessen verstorbenen Vater einen Schrein baute, die heutige Tanzan-jj.

703, Gründung des Jôgû-Schreins in Tsuruga.

708, Yatsurugi in Atsuta gegründet, der Haput-Schrein.

708—14, der jetzige Akiba-Schrein in Fukuroi, früher buddhistischer Tempel.

711 entstand der Fushimi no Inari.

757 die Hakone-jinja.

767 die Futara-san-jj, von einem Bonzen gegründet, der Anfang des heutigen Nikkô.

768 wurde die jetzige Kasuga-jj gegründet, früher Kasuga-Daimyôjin. Auf alten Bildern kann man noch die drei Hotoke auf dem Altar sehen. Verehrt werden jetzt die *kami* von Kashima- und Katori-jinja und Ame no Koyane und eine Hime gami, von der man nicht recht weiß, wer es ist. — Nach anderen soll Kasuga schon 710 von Fujiwara Fubito gegründet sein, was aber ein Mißverständnis sein dürfte. 710 ist wohl der Kôfuku-ji, der in der Nähe der Kasuga-jinja sich findet, von Fujiwara Fubito nach hier verlegt worden. Schon Nakatomi Kamatari hatte zu Ehren seiner Ahnen einen buddhistischen Tempel in Yamashina gebaut, den Yamashina-dera, welcher, als Nara Hauptstadt wurde, nach dort verlegt wurde und heute den Namen Kôfuku-ji führt. Weil sich der Tempel sehr schnell entwickelte, ist dann gleichsam vom Kaiser als Konkurrenz der danebenstehende Todai-ji gebaut worden, mit dem Daibutsu in seinem Innern, und dem dann alle Kokubunji unterstellt wurden. Um sich nun von der Kaiserfamilie nicht übertrumpfen zu lassen, bauten die Fujiwara noch einen Tempel, den heutigen Kasuga-Schrein um 768.

811 wird Itsukushima-jj als schon länger existierend genannt.

Wenn wir diese wenigen Angaben überblicken, so drängt sich uns wiederum der Gedanke auf, daß der Bau der Schreine erst gegen 700 einzusetzen beginnt. Die ersten vielleicht unter Temmu tennô, wo der bewußte Gegensatz zwischen *Shintô* und Buddhismus aufgetaucht sein mag, aber nicht in jener Form, wie er heute von Neoshintoisten betont wird. Die Schreine standen gerade so in der Obhut der Bonzen wie die anderen Tempel und hatten, so wie die buddhistischen Tempel, Laien als Verwalter, die sogenannten *tsukasa*. Von Kannushi in unserem Sinne, von *Shintô*-Priestern, kann man damals noch nicht reden. Den Kamu-tsukasa no kami (damals ein Imube) beauftragte der Kaiser Kôtoke tennô „mit der ordnungsmäßigen Leitung der Angelegenheiten der Prinzenfamilien, des Hofzeremoniells, der Heiraten (der

Beamten vom fünften Range an aufwärts) und den Divinationsangelegenheiten.“ So sagt das Kogoshûi (FLORENZ, Die historischen Quellen der *Shintô*-Religion, 444 f.), eine Schrift reinsten shintoistischen Wassers. Das war also die Aufgabe des „Oberhauptes des *Shintô*-Kultamtes“, wahrhaftig keine religiöse. Aus dem *Shintô*-Kultamte der damaligen Zeit ein religiöses Büro machen zu wollen, ist wohl nach dem Sinne der Neoshintoisten, aber nicht der alten Quellen. Es war noch weniger wie das heutige Kultusministerium, auch wenn man die Wahrsagerei als Religionshandlung stempeln wollte.

Fassen wir nun kurz zusammen: Die Geschichte Zentraljapans, von Jimmu tennô bis zur Ankunft des Buddhismus, umfaßt ungefähr 300 Jahre. In diese Zeit fällt das Ringen des Vaterrechts mit dem Mutterrecht, das unentschieden blieb und durch den von Haus aus mutterrechtlich betonten Buddhismus mehr nach dem Mutterrecht neigte, darum die große Bedeutung der Soga, die ihre Töchter den Kaisern zu Frauen und Nebenfrauen gaben, später der überragende Einfluß der Fujiwara, die das gleiche taten.

Ob und welche Herrscher, die zu Unrecht mit „Kaiser“ bezeichnet werden, historische Personen sind und welche nur Fiktionen, entzieht sich heute noch jeder Beurteilung. Das Kaisertum, wie es heute, ganz nach chinesischem Muster, noch besteht, ist im Anfange des 7. Jahrhunderts unter der Ägide des Buddhismus entstanden, und man hat ihm in den Chroniken eine Vorgeschichte angedichtet.

Japan war vor dem Buddhismus religiös scheinbar ziemlich unentwickelt, was die Einführung eines fremden Kultes (von Izumo) verständlich erscheinen läßt. Als schon 30 Jahre vor der Ankunft des Buddhismus der später bekannte Shiba-tattô den Buddhismus nach Yamato brachte, einen Tempel baute, kümmerte sich niemand darum.

Ähnliche Verhältnisse scheinen auch auf Sado geherrscht zu haben. Das Ringen zwischen Vater- und Mutterrecht spiegelt sich noch in den Kami wider, von denen die am meisten verehrten Frauen sind. War es doch ein Ländchen, in dem Mutterrecht und Landbau, mit etwas Fischerei und Jägerei verbunden, im Vordergrund standen und das Mutterrecht bedingten.

(Schluß folgt.)



Der Monotheismus der Primitiven.

Von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Unter dem Titel „Der sogenannte Monotheismus der Primitiven“ hat Prof. C. CLEMEN einen Artikel im „Archiv für Religionswissenschaft“ (XXVII, S. 290 ff.) erscheinen lassen, der die in dem Titel angekündigte Frage im allgemeinen in einem ruhigen, sachlichen Tone behandelt, der von anderen Äußerungen zu dieser Frage vorteilhaft sich abhebt, wie auch seine umfassenderen Kenntnisse und sein umsichtiges Urteil ihn zur Anerkennung mancher Ergebnisse gelangen lassen, die man z. B. bei PETTAZZONI u. a. vermißt, wie er ferner auch eine Reihe von Negationen nicht mitmacht, in denen diese Autoren stecken bleiben.

Daß überhaupt die Frage des Monotheismus bei den Primitiven einer eingehenden Prüfung unterzogen wurde, kann nur mit Freuden begrüßt werden; sie ist dafür sicher wichtig wie interessant genug. Auch CLEMEN betrachtet sie als „eine außerordentlich wichtige Frage“ (S. 294). Aber gerade wenn sie das ist, sollte sie doch nicht mit „höchst unvollständiger Dokumentation“ behandelt werden, was, wie CLEMEN gesteht (S. 293, Anm. 3), ihm mit noch größerem Recht als jemand anderem zum Vorwurf gemacht werden kann, um so mehr, da dieser Mangel, entgegen seiner Versicherung, das Endurteil doch nachteilig beeinflußt¹. Man kann sich auch nicht damit entschuldigen, daß sonst „mehrere Bände nötig“ wären (S. 294, Anm.); denn die sind in der Tat zur sachgemäßen Behandlung dieser Frage notwendig. Es gibt auch gottlob noch andere Autoren, die sich mit dieser Entschuldigung nicht begnügen und sich eben die Mühe nehmen, „mehrere Bände“ zu schreiben. Auch das ist natürlich keine Entschuldigung, daß ihm im „Archiv für Religionswissenschaft“ nicht so viel Raum zur Verfügung gestanden hätte; denn es nötigte ihn doch niemand — oder doch? — schon jetzt und gerade dort über diese Frage zu schreiben.

Und hier ist eine andere Eigentümlichkeit dieses Artikels zu erwähnen. Ich darf sagen, daß ich mich freue, daß er endlich erschienen ist; denn er wurde, wenn ich nicht unrichtig informiert bin, bereits dreimal vorher als Vortrag gehalten: in der Anthropologischen Gesellschaft in Bonn, auf der Jahrestagung der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft in Hamburg und auf dem Internationalen Religionskongreß in Lund; stets in meiner Ab-

¹ So fehlt bei CLEMEN z. B. der Artikel von P. SCHUMACHER, „Gottesglaube und Weltanschauung der zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen“, der bereits 1928 in der SCHMIDT-Festschrift (S. 677 ff.) erschienen war, der sein Urteil über die Religion dieser Pygmäen (CLEMEN, S. 304) wesentlich korrigiert hätte. Für die Negritos der Philippinen hatte CLEMEN es so eilig, daß er die Beendigung des Berichtes über die zweite Expedition P. VANOBERBERGH's nicht abwarten konnte, der bereits anfangs 1929 im „Anthropos“ (XXIV, S. 3 ff.) zu erscheinen begonnen hatte, der ebenfalls die Aufstellungen CLEMEN's umgestoßen hätte.

wesenheit, so daß ich natürlich nur erfreut sein kann, jetzt die Möglichkeit erhalten zu haben, dazu Stellung zu nehmen.

Soweit ich sehen kann, ist es allerdings dort, wo rein wissenschaftliche Interessen in Frage kommen, ungewöhnlich, ein und denselben Vortrag an verschiedenen Stellen zu halten, um so mehr, wenn er darnach auch noch gedruckt werden soll². Das geschieht sonst nur bei Vorträgen mit „Propaganda“-Tendenzen, die bei einer so „außerordentlich wichtigen Frage“ allerdings verständlich genug sind. Das Ziel dieser Tendenzen stand aber gleich von Anfang an schon fest; denn gleich nach der Abhaltung des ersten Vortrages las ich in einem, offenbar auf den Autor selbst zurückgehenden Bericht in einer rheinischen Zeitung den Satz: „Man stellte jene These [vom Monotheismus der Primitiven] doch wohl nur auf, weil man unbewußt von der theologischen Voraussetzung einer Uroffenbarung ausging,“ ein Satz, der wohl am Ende auch der beiden anderen Vorträge zu hören war, und der jetzt auch am Ende des Artikels zu lesen ist (S. 333).

Aus dieser propagandistischen Tendenz erklärt sich auch die Tatsache, daß es Prof. CLEMEN mit der dreimaligen Wiederholung seines Vortrages nicht genug war, sondern daß er ihn auch noch als Artikel erscheinen ließ, obwohl er selbst sich gegen das Bedenken wenden muß, ob das „wohl doch nicht verfrüht“ sei. Denn er wußte, daß ich in den weiteren Bänden des „Ursprung der Gottesidee“ die ganze Frage noch einmal in größter, womöglich erschöpfender Ausführlichkeit behandeln werde, und daß also seine Ausführungen Gefahr laufen, inhaltlich oder formell ganz gegenstandslos zu werden. Trotzdem aber hielt er es für notwendig, doch noch schnell seinen Artikel erscheinen zu lassen, und er beruhigt sich damit, daß mir das Material, das ich selbst verarbeiten werde, „größenteils schon vorliegen werde und genügend bekannt sei“ (S. 293). Sogar wenn dieses der Fall wäre — es ist aber bei weitem nicht der Fall —, so ist es erstaunlich, daß CLEMEN auch bereits weiß, wie ich dieses Material bearbeite, welche Ergebnisse ich daraus ableiten, welche früheren Anschauungen ich beibehalten, welche ich beiseite legen werde. Dieses Hellsehen wurde bisher in der wissenschaftlichen Methodik nicht gelehrt.

So kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß in dieser „außerordentlich wichtigen Frage“ vorgearbeitet werden sollte, daß schon im vor hinein ein Eindruck erweckt, eine Ablehnung ausgesprochen werden sollte. Ich selbst weiß in einer ganzen Reihe wichtigster Punkte noch nicht, zu welchen Ergebnissen ich in meinen mühevollen Untersuchungen gelangen werde; aber mein geehrter Herr Gegner hat sein Urteil darüber längst vorher schon fertig. Ich weiß nicht, wie weit solche schon vorher fertigen Urteile, solche wahren Vorurteile, sich von Vorurteilen unterscheiden, und ob der Verfasser dann noch auf Vorurteilslosigkeit Anspruch erheben kann.

² Er ist auch noch italienisch erschienen in den „Studi e Materiali di Storia delle Religioni“ (V, 1929, S. 157 ff.), so daß ich mich nun nicht wundern würde, wenn er irgendwo auch noch französisch oder englisch auftauchen würde. Ein hochmodernes „ceterum censeo“ wäre dann völlig sichtbar.

Die Eile in der Veröffentlichung seines Artikels, die CLEMEN hier zu rechtfertigen sucht, äußert sich auch in einer Reihe von hastigen Flüchtigkeiten. So läßt er den Versuch P. PINARD's einer Erklärung, wie das Höchste Wesen Himmels-gott geworden sei, einfach „unter dem Beifall von SCHMIDT“ sich vollziehen (S. 294, Anm. 3), während ich an der angezogenen Stelle meines „Ursprung der Gottesidee“ (I², S. 688) ausdrücklich ablehne, jetzt eine Erklärung zu geben, und die von P. PINARD nur als eine der vielen Möglichkeiten anerkenne. Anderswo (S. 295) behauptet er, ich hätte anerkannt, „die höchsten Wesen zunächst in Australien“ seien „nur Analoga der Häuptlinge“, während ich (Ursprung, S. 215) ausdrücklich die Entstehung der Gottesidee vom Häuptlingstum aus ablehne und nur für die weitere Ausgestaltung einen Einfluß desselben zulasse. S. 312 wird erstaunlicherweise behauptet, daß bei den Südostaustraliern nur in den Mysterien von dem guten Höchsten Wesen die Rede sei.

Ich will aber auf Einzelheiten jetzt nicht näher eingehen, da die im Erscheinen begriffenen Bände meines „Ursprung der Gottesidee“ alles von CLEMEN Vorgebrachte — auch das über die Südostaustralier! — viel eingehender und mit vielfach bisher unbekanntem Material behandeln werden, und ich gar nicht die Absicht habe, ähnlich wie CLEMEN, schon vor der Zeit Eindrücke zu erwecken und Vor-Urteile zu schaffen. Ich glaube aber nicht fehlzugehen in meiner Vermutung, daß auch CLEMEN selbst dann noch oft genug einsehen wird, wie ungenügend, wie ärmlich und kleinlich, wie überflüssig deshalb sein Artikel war.

Was aber den bisher erschienenen Band der Einzelbehandlungen meines „Ursprung der Gottesidee“, den II., der die Urvölker Amerikas behandelt, betrifft, so wird niemand CLEMEN zugestehen, und ich kann kaum annehmen, daß er selbst im Ernst der Anschauung ist, die 1½ Seiten, mit denen er „Nordamerika“ (S. 326 f.), und die eine Seite, mit der er die Feuerländer (S. 324) behandelt, seien eine auch nur einigermaßen entsprechende Erledigung der 1000 Seiten meines II. Bandes. Wenn er z. B. gegenüber meinen eingehenden kulturhistorischen Untersuchungen über die älteste Form der Maidu-Religion (II, S. 137 ff., 152, 154 ff., 168 ff.) im Handumdrehen die Sache erledigt zu haben glaubt mit der Bemerkung, weil diese Vorstellung [des Höchsten Wesens als Urheber] anderwärts auf Tiere und Stammväter bezogen werde, deshalb sei sie „wohl die ursprünglichere“ (S. 326), so ist das eine wissenschaftliche Anspruchslosigkeit, die nicht beneidenswert ist. Daß das Höchste Wesen bei den Maidu, wie er behauptet, „nur“ in den Mythen erscheint, ist ja auch direkt falsch³, und selbst wenn es richtig wäre, würde das „nur“ ja für das höhere und höchste Alter dieses Glaubens zeugen. Aber unrichtig ist es wiederum, daß das bloße Vorkommen in den Mythen identisch sei mit dem bloßen Urheber-Charakter des Höchsten Wesens; denn dieses zeigt sich in den Mythen auch als verehrungswürdig gut, als liebenswürdig gütig und als sittlicher Gesetzgeber und Richter⁴. Von einiger Unkenntnis des gegenwärtigen

³ Vgl. Ursprung der Gottesidee, II, S. 148 f., 155.

⁴ A. a. O., S. 120 ff., 126 ff., 128 f., 131, 132, 158 ff., 162 f.

Standes der Ethnologie Nordamerikas zeugt es, wenn CLEMEN als die nächst-ältesten Stämme nach den Zentralkaliforniern — unrichtig ist es auch, die kalifornischen Stämme überhaupt als die ältesten zu bezeichnen, wie CLEMEN es tut — die Athapasken hinstellt und sich dafür auf GRAEBNER beruft (ohne einen Beleg für die letztere Angabe zu erbringen)⁵; ich habe das Nötige darüber in meinem „Ursprung der Gottesidee“, II, S. 18 ff., gesagt und dabei auf KRICKEBERG's, eines der besten Kenner dieser Gebiete, Ausführungen verwiesen⁶. Daß CLEMEN aber von den 481 Seiten, die ich den Algonkin widme, und in denen ich den wirklichen und lebendigen Monotheismus der meisten dieser Stämme und insbesondere ihrer ältesten Stämme nachzuweisen Gelegenheit hatte, nur den einen Satz zitiert (S. 326), daß von Anfang an dem Höchsten Wesen der Algonkin eine gewisse Neigung zur Otiosität und zum Zurückgehen in Menschenferne eigen gewesen, läßt eine wahrhaft erstaunliche Enge des Blickfeldes hervortreten, die kaum noch als wissenschaftlich betrachtet werden kann.

Auch in CLEMEN's „Kritik“ des Monotheismus der Feuerländer finden sich seltsame Dinge. Es ist gar nicht richtig, daß P. KOPPERS alle 46 von ihm mitgeteilten Sätze „Gebete“ genannt hätte; er nennt sie z. B. „Klagegebete und Klagerufe“ und „neutrale Ausdrucksweisen“; es ist also nicht am Platz, wie CLEMEN es tut, triumphierend auszurufen, es seien zum „aller größten“ Teile keine Gebete; denn sie redeten von Watauinewa in der dritten Person. Aber auch darin ist CLEMEN „entschieden zu weit“ gegangen, denn von den 46 sind schon 22 mehr oder minder direkte Anreden; übrigens ist es auch seltsam, daß Gebete nur in der zweiten Person gehalten sein könnten, und eine sehr dürre und dünne Religiosität ist es doch wohl, die Ausrufe der vom Schmerz überwältigten armen Feuerländer als „sehr wenig ehrerbietig“ zu bezeichnen (S. 324). Immerhin muß CLEMEN sowohl bei den Selknam (Ona), wie den Yamana wirklichen Monotheismus zugeben. Daß er ihn den Halakwulup abspricht, erreicht er nur dadurch, daß er von der Jugendweihe und der Totenklage, die sich mit dem Höchsten Wesen befassen, nichts erwähnt und dann behauptet, es werde „in keiner Weise verehrt“. Daß CLEMEN alle Berichterstatter, auch die recht fragwürdigen, auf gleiche Stufe stellt mit den besten, wenn ihm die ersteren eine Anzahl Geister neben das Höchste Wesen stellen, daß er es ferner einfach für „selbstverständlich“ hält, daß auch die Männer ursprünglich an die Schreckgeister glaubten, mit denen sie die Frauen im Zaume halten, selbst an solche, an die nach P. GUSINDE nicht einmal die Frauen recht glaubten, das alles legt jedenfalls Zeugnis ab von dem ernstesten Streben CLEMEN's, dem Monotheismus recht viel Abbruch zu tun, hat aber mit Wissenschaft wenig zu tun. Das ist aber alles, was CLEMEN über die 130 Seiten zu sagen weiß, die ich den Feuerländern gewidmet habe. Es ist nicht einmal quantitativ bedeutend.

Wenn ich auf weitere Einzelheiten nicht einzugehen brauche, so muß

⁵ Wenn es heißen soll, daß die Athapasken (richtiger: Dene) auch älter seien als die Algonkin, so finde ich nirgendwo bei GRAEBNER ein derartiges Urteil.

⁶ Im Zitat zu S. 18, Anm. 2, muß es heißen: S. 69—70 statt 15—16.

ich doch zwei prinzipielle Verwahrungen gegen Aufstellungen CLEMEN's vorbringen, die er mehr stillschweigend macht, deren Hinfälligkeit allein aber seine These zu Fall bringt. Er setzt voraus, daß das Bestehen ethischer Wirksamkeit des Höchsten Wesens auf die Menschen, die an ihn glauben, nicht genüge zu einer wirklichen, lebendigen Religion. Das ist natürlich eine gänzlich willkürliche Aufstellung. Ein derartiges Anerkennen und Befolgen der sittlichen Vorschriften des Höchsten Wesens übt auf das Denken, Fühlen und Handeln des Menschen unter Umständen einen viel tieferen Einfluß aus und bezeugt viel stärkere Beziehungen zum Höchsten Wesen, als die sogenannten Kultakte es tun könnten. Eine ganz spezielle Form dieser Anerkennung der Befehle des Höchsten Wesens liegt aber vor in der Abhaltung religiöser Zeremonien, besonders der Knabenweißen, die von ihm eingesetzt sind. Das sind dazu nicht nur ethische, sondern auch Kultakte im eigentlichen Sinne des Wortes. Auch von diesen erfährt man bei CLEMEN nichts, und sie werden nirgendwo mitherangezogen zur Entscheidung der Frage, ob bei einem Stamm wirklicher Monotheismus vorliege oder nicht.

Mit all diesen und noch einer guten Reihe anderer bedenklicher Mängel behaftet ist der Wert der ganzen Argumentation CLEMEN's recht gering. Es ist also nicht „vom Standpunkt der Religionsgeschichte“, sondern nur von seinem eigenen, recht schwächlichen und schwankenden Standpunkt aus, daß CLEMEN am Schluß vor der Annahme der Lehre des Monotheismus der Primitiven „als einer Fiktion“ warnen will. Die „Fiktion“ liegt ganz wo anders; sie liegt darin, daß es für CLEMEN von vornherein feststand: das Höchste Wesen der Primitiven darf nur „Urheber“, Befriediger des Kausaltriebes sein, damit es „neben den anderen Glaubensgegenständen stehen könne“ (S. 332); der Gefahr, daß es ü b e r sie zu stehen käme, mußte (natürlich unbewußt!) vorgebeugt, und deshalb das Höchste Wesen auf die bescheidene Rolle des „Urheber“ herabgedrückt werden. Denn nur ein solcher Anfang der Religion paßt in das Konzept gewisser Theologien. Das ist die klare Sachlage.

CLEMEN hat, wie schon oben (S. 704) erwähnt, seinen Vortrag, wie auch seinen Artikel, mit dem Satz geschlossen: „Man stellte jene These doch wohl nur auf, weil man unbewußt von der theologischen Voraussetzung einer Ur-offenbarung ausging.“ Ich habe im allgemeinen immer geglaubt, daß es wenig Zweck hat, derartigen „unbewußten“ theologischen oder nichttheologischen Voraussetzungen eines Gegners nachzugehen und davon zu sprechen; weil mit dergleichen allgemeinen Behauptungen niemand gedient ist. Derartige Behauptungen müßten ja doch jedesmal im einzelnen belegt werden, und das wird immer äußerst schwierig sein. Nachdem aber jetzt Prof. CLEMEN diese allein wissenschaftliche Haltung verlassen und sogar eine ganz allgemeine Behauptung dieser Art aufgestellt hat, sehe ich keinen Grund, auch ihm gegenüber Zurückhaltung zu bewahren. Ich werde aber nicht seinem schlechten Beispiel folgen und allgemeine und beweislose Behauptungen aufstellen, sondern ich gebe Gründe dafür an, wenn ich CLEMEN weitgehender Befangenheit zeihe. Sie tritt schon in dem propagandistischen Charakter seines Artikels zutage, nicht minder in der Eile, den folgenden Bänden des „Ursprung der

Gottesidee“ zu vorzukommen, auch um den Preis ungenügender Dokumentation und flüchtiger Behandlung des Themas. Und gerade diese Flüchtigkeiten, Weglassungen und Verminderungen sind bei einem Manne von der fast kleinlichen Genauigkeit, die CLEMEN sonst zeigt, direkt auffällig, so daß sie gar nicht anders zu erklären sind, als durch das im vorhinein feststehende Ziel, das auf jeden Fall erreicht werden muß.

Dafür sei zum Schluß ein besonders krasser Fall noch vorgeführt. Er findet sich in CLEMEN's Behandlung der Semang-Pygmäen (S. 305), die überhaupt von einem derartig weitgehenden Mangel an kulturhistorischer Durchdringung zeugt, daß es schwer ist, sie nicht als sehr oberflächlich zu bezeichnen; die Behandlung der Semang im III. Bande meines „Ursprung der Gottesidee“ wird das ja im einzelnen zeigen, weshalb ich auf die zahlreichen Schiefheiten, Halbheiten und Beiseitelassungen CLEMEN's hier nicht einzugehen brauche. Ein ganz besonders krasser Punkt sei aber doch herausgegriffen. P. SCHEESTA hat den überzeugenden Beweis erbracht für alle Semang-Stämme — die auf Malakka die ältesten sind —, daß die Zeremonie des Blutwerfens kein Zauber, sondern ein wirkliches Sühnopfer ist. CLEMEN bringt es nun fertig, das zu bestreiten, 1. mit dem Hinweis darauf, daß bei Nicht-Semang die Zeremonien auch angewendet werden, wenn es regnen soll; 2. weil bei den Sabubn, die ein Mischvolk, also zu einem Teil Nicht-Semang sind, das Höchste Wesen sittliche Vergehungen nicht straft; 3. weil die Semai, ein vollständiger Nicht-Semang-, weil Sakai-Stamm, der die Zeremonien von den Semang übernommen hat, sie als Zauber verwenden. Wenn jemand ein solches, den elementarsten Regeln kulturhistorischer Methodik spottendes „Schlußverfahren“ fertigbringt, so ist das doch bei einem Mann wie CLEMEN, den man der Unkenntnis dieser Regeln nicht gut zeihen kann, nur erklärlich unter der Einwirkung starker Voraussetzungen und starker Tendenzen.

Ich hoffe nicht, daß CLEMEN über diese Feststellungen irritiert sein wird; ich habe ja nur von demselben „Recht“ Gebrauch gemacht, das er zuerst ausgeübt hat, bin also nur seinem Beispiel gefolgt, mit dem Unterschied indes, daß ich meinen Behauptungen auch die Belege beifügte.

Weiter werde ich CLEMEN's Beispiel nicht folgen. Denn jenen oben angeführten Satz muß ich jetzt doch noch in seiner vollständigen Form vorführen; er lautet: „Man stelle jene These (des Monotheismus der Primitiven) doch wohl nur auf, weil man unbewußt von der theologischen Voraussetzung einer Uroffenbarung ausging, und gebrauchte daher auch zu ihrer Stütze Verallgemeinerungen und Übertreibungen, die andere, nicht auf demselben Standpunkt stehende Forscher längst als solche hätten erkennen sollen⁷.“ „Längst hätten erkennen sollen“ — mit diesen Worten wirft Prof. CLEMEN sich zum Richter auf über diejenigen Forscher, die ebenfalls den Monotheismus der Primitiven anerkannt hatten, und erteilt ihnen eine strenge Zensur dafür, daß sie nicht getan haben, was sie „schon längst“ hätten tun „sollen“: nämlich einsehen, was für bedenkliche und gefährliche

⁷ Die Sperrung ist von mir. W. SCHMIDT.

Wege sie eingeschlagen haben! Ob sie, so nachdrücklich gemahnt und zensuriert, jetzt endlich „erkennen“ werden?

Es scheint nicht, denn einer von dieser strengen Rüge Betroffenen, Prof. Dr. PREUSS, läßt sich in einer Besprechung des II. Bandes meines „Ursprung der Gottesidee“⁸ folgendermaßen vernehmen: „Alles in allem kann man nur feststellen, daß der Weg, weiter in die Geheimnisse der höchsten Gottheit einzudringen, zu neuen Erkenntnissen geführt hat. Wenn SCHMIDT auch von vornherein eine Überzeugung von ihrem Wesen gehabt hat, so kommt doch seine Arbeit jeder Richtung zugute, die es überhaupt der Mühe wert hält, sich mit der Frage ernsthaft zu beschäftigen. Vergleicht man sie mit gewissen, rein negativen Kritiken, die sich noch immer ab und zu hervorwagen, so tritt die Sterilität der letzteren — die ihr Endergebnis längst fertig haben, während SCHMIDT und alle übrigen Forscher Suchende für unabsehbare Zeit bleiben — in erschreckender Deutlichkeit zutage. Um das zu erfassen, sei mir gestattet, hier kurz gewissermaßen das Etikett etwa folgendermaßen anzuführen, mit dem die höchste Gottheit endgültig versehen, beiseite gestellt wird: ‚Warnung! Man hüte sich ja, eine höchste Gottheit auf tieferen Stufen der Menschheit anzunehmen! Es handelt sich weder um eine Gottheit, noch um etwas Höchstes oder gar etwas Alleiniges, sondern um mythische Persönlichkeiten, die mit der Religion ursprünglich nicht das geringste zu tun haben und lediglich dem kausalen Bedürfnis entsprungen sind, das einen Urheber sowohl für die Welt wie für Zeremonien braucht‘ (vgl. CLEMEN, Archiv für Religionswissenschaft, XXVII, 1929). Angesichts solcher vortrefflicher Einbalsamierung des sogenannten Hochgottes, der außerordentlichen Fähigkeit, Probleme nicht zu sehen, und der dogmatischen Verwendung von Begriffen wie Verehrung, Gott usw. — ein dogmatisches Nadelöhr, durch das selbstverständlich kein sogenannter Hochgott hindurchschlüpfen kann — wird man es doppelt dankbar empfinden, daß der Hochgottglaube bei P. SCHMIDT in guten Händen ist.“

Auch Prof. Dr. A. W. NIEUWENHUIS scheint durch die Rüge CLEMEN's nicht beeindruckt worden zu sein, wenn man nach seiner anerkennenden Besprechung des gleichen II. Bandes urteilen darf, die er in seinem „Internationalen Archiv für Ethnographie“ (XXX, 1930, S. 221 ff.) erscheinen ließ.

⁸ Zeitschrift für Ethnologie, LXI, 1929, S. 229.

Bericht über eine Studienreise in die Archive Roms und Spaniens zur Aufhellung der Vor- und Frühgeschichte der Kanarischen Inseln.

Ausgeführt mit Mitteln der Österreichisch-Deutschen Wissenschaftshilfe von Dr. DOMINIK JOSEF WÖLFEL vom Museum für Völkerkunde in Wien.

Als die Europäer im 14. Jahrhundert mit den Kanarischen Inseln neuerlich bekannt wurden, fanden sie diese von Menschen bewohnt, die rassenhaft unzweifelhaft als Europäer gelten mußten, dabei aber noch völlig in der Steinzeit lebten. Sobald sich die Anthropologie und Ethnologie dieser Tatsache bewußt wurde, mußten sie erkennen, daß in diesen kanarischen Europäiden kulturell und rassenmäßig versprengte und isolierte Reste alteuropäischer und altnordafrikanischer Menschheit gegeben waren, daß somit, von den Kanarischen Inseln aus, und sobald Kultur und Rassezugehörigkeit dieser Europäiden sicher herausgearbeitet sein würden, eine ganz bedeutsame und weittragende Aufhellung der Rassen- und Kulturgeschichte des alten Europa und des alten Nordafrika zu erwarten war. Darin liegt das kanarische Problem umschrieben und davon ging seine ungeheure Anziehungskraft auf so viele Wissenschaftler aus.

Die Literatur über die Kanarischen Inseln und ihre Urbewohner hat seither einen ganz riesigen Umfang angenommen, gleichwohl läßt sich nicht behaupten, daß irgendwie schon etwas für eine endgültige Lösung getan worden sei, so vortreffliche Beiträge dazu auch bereits vorliegen. Die Schuld daran liegt im wesentlichen an zwei Momenten: Erstens waren es vielfach Dilettanten, die das Problem bearbeiteten und denen die Methode fehlte, zweitens gingen die Vertreter der einzelnen Wissenschaftszweige getrennt für sich vor, ohne den Zusammenhang mit den Nachbarwissenschaften aufrechtzuerhalten.

Die Anthropologen oder anthropologisch interessierten Laien suchten Schädel zusammen, ließen zumeist die Skelette liegen, versäumten es fast immer, die Fundorte genau auseinander zu halten und zerstörten stets die Kulturschichten, so daß es z. B. auf Tenerife schon sehr schwer geworden ist, ungestörte Schichten zu finden. Schuld daran war ein Grundirrtum, daß nämlich alle Bewohner der Kanarischen Inseln einfach Guanchen seien und daß sie alle eine und dieselbe Kultur, sowohl zur Zeit der Eroberung wie auch alle Jahrtausende vorher besaßen. Der erste, der hier Wandel schuf, war RUDOLF VERNEAU. Er erkannte, daß wir es auf den Kanarischen Inseln mindestens mit drei Rassen zu tun haben, zwei langköpfigen, die er einerseits mit der prähistorischen Cromagnon-Rasse, anderseits mit den Semiten identifizierte, und einer kurzköpfigen, für die sich bis heute noch keine rechte Zuweisung ergeben hat. Er erkannte auch und sprach es deutlich aus, daß tiefgreifende kulturelle Unterschiede zwischen den einzelnen Inseln, ja vielleicht auch innerhalb der einzelnen Inseln gegeben waren. Er spürte auch den Zusammenhängen zwischen der rassenmäßigen Zusammensetzung der Urein-

wohner und jener der heutigen Bevölkerung nach. Man kann somit sagen, daß RUDOLF VERNEAU die richtigen methodischen Voraussetzungen für die Lösung des Kanarienproblems auf anthropologischem und ethnologischem Gebiete fand, man kann aber nicht sagen, daß er diese Voraussetzungen auch zur restlosen Auswirkung brachte, am wenigsten sicherlich auf ethnologischem Gebiete ¹.

Die sprachwissenschaftliche Seite des Problems hat bisher überhaupt noch keine zureichende Behandlung gefunden. Die bereits von VIERA Y CLAVIJO ² gegebenen, den ersten Geschichtsschreibern entnommenen Vokabularen sind wieder und wieder abgeschrieben und wieder und wieder mit anderen Sprachen verglichen worden. Es wurde dabei festgestellt, daß auf einigen der Inseln einige Worte sich ganz sicher mit berberischen Worten gleichen lassen und aus dieser Gleichung von zwanzig Worten unter fünftausend erreichbaren wurde erschlossen, daß auf den Kanarischen Inseln ein berberischer Dialekt gesprochen wurde. Nun stimmen die alten Quellen alle darin überein, daß zwischen den meisten Inseln zumindest tiefgreifende dialektische Unterschiede bestanden, die aber auch vielleicht geradezu Sprachunterschiede gewesen sind. Die paar Gleichungen mit dem Berberischen können ebensogut auf Entlehnungs- oder Schichtenverwandtschaft ³ wie auf genetischer Verwandtschaft beruhen, bevor nicht das gesamte Sprachmaterial restlos durchgearbeitet ist, ist jedes Urteil darüber verfrüht.

Am weitaus besten wurde bisher die historische Seite des Problems behandelt. Das Geschichtswerk VIERA Y CLAVIJO's ist für seine Zeit ein Meisterwerk, das alle erreichbaren Quellen, wenn auch ohne rechte Kritik, verwertet. Die beiden historischen Darstellungen von CHIL Y NARANJO ⁴ und MILLARES ⁵ stellen Materialsammlungen von höchstem Werte dar und die Studie von TORRES CAMPOS ⁶ ist in dem kleinen Ausschnitt, den sie bietet, ganz muster-gültig. Daneben gibt es eine Fülle vortrefflicher kleiner Einzelarbeiten. Trotzdem ist auch hier noch bei weitem nicht alles getan. Zumeist wird aus den Quellen das ausgezogen, was der jeweiligen These entspricht und nirgends werden die Autoren quellenkritisch untersucht. Die endgültige Geschichte der Kanarischen Inseln und ihrer Eroberung und Besiedlung ist erst noch zu schreiben, nicht einmal das Material dazu ist bereits vollzählig vorhanden. Aus dieser Geschichte aber kann erst die richtige Ethnographie der Kanarier

¹ VERNEAU RODOLPHE: Rapport sur une mission scientifique dans l'Archipel Canarien, Paris 1887. Derselbe: Cinq Années de séjour aux îles Canaries, Paris 1891; und zahlreiche Artikel.

² VIERA Y CLAVIJO, D. JOSEPH: Noticias de la historia general de las islas de Canaria, 1772 bis 1783, und Santa Cruz de Tenerife 1858 bis 1863.

³ WÖLFEL, DOMINIK JOSEF: Zur Terminologie sprachlicher Verwandtschaft, P. W. SCHMIDT-Festschrift, St. Gabriel bei Wien, 1928.

⁴ CHIL Y NARANJO, D. GREGORIO: Estudios históricos, climatológicos y patológicos des las Isla Canarias. Las Palmas de Gran Canaria 1876 ff.

⁵ MILLARES, D. AGUSTIN: Historia general de las Islas Canarias. Las Palmas 1893 bis 1895.

⁶ TORRES CAMPOS, D. RAFAEL: Carácter de la conquista y colonización de las Islas Canarias. Madrid 1901.

hervorgehen, weil erst aus ihr der Wert der ethnographischen Nachrichten und ihre volkliche Zugehörigkeit zu bestimmen ist.

So kann man wohl mit voller Berechtigung sagen, daß das Kanarienvorhaben in seiner Gesamtheit wie in seinen Einzelfragen noch immer der Lösung harret.

Prof. Dr. EUGEN FISCHER, Direktor des Kaiser-Wilhelm-Institutes für Anthropologie in Berlin, griff nun vor einigen Jahren die anthropologische Seite des Problems auf und begann mit methodischer Gründlichkeit, nachdem an Schädel- und Skelettmaterial bereits genügend Untersuchungen vorlagen, die Untersuchung der heutigen lebenden Bevölkerung, in der er, trotz aller Versicherungen moderner Autoren, daß die Kanarier ausgestorben seien, wenigstens zum Teil die Nachkommen der Ureinwohner sah. Es gelang ihm auch, ganz unzweifelhafte Cromagnon-Typen in der heutigen Bevölkerung nachzuweisen. Ich selber hatte mich vor nunmehr zehn Jahren in die historische und völkerkundliche Seite des Problems vertieft und nach quellenkritischer Untersuchung der alten Geschichtsschreiber einen Plan für die endgültige Behandlung der historischen und völkerkundlichen Fragen entworfen, mußte aber, nach dem Rücktritt des Amerikaners HOMER H. KIDDER, der das Unternehmen finanzieren wollte, von einer Ausführung dieser Pläne absehen. Das gemeinsame Interesse an diesem Kernproblem europäisch-nordafrikanischer Anthropologie und Ethnologie brachte mich dem großen Anthropologen näher und der Unternehmungsgeist und die Tatkraft Prof. Dr. EUGEN FISCHER's schufen die Voraussetzung für einen großangelegten Plan zur Gesamtlösung des Kanarienvorhabens, dessen erste Etappe meine eben beendete Archivreise darstellt. Bevor ich auf dieselbe und ihre Ergebnisse näher eingehe, wird es sich empfehlen, wenn ich Art und Umfang des Planes kurz skizziere.

Es liegen fünf Aufgaben vor: eine anthropologische, eine ethnologische, eine archäologische, eine historische und eine sprachwissenschaftliche. In der zeitlichen Reihenfolge steht die historische Aufgabe an erster Stelle, weil sie die Voraussetzungen schaffen muß für die Lösung der anderen Aufgaben. Es sind dafür alle nur irgend noch erreichbaren Quellen herbeizuschaffen, quellenkritisch zu untersuchen und zu bewerten, aus ihnen alle Einzelangaben herauszuarbeiten und zeitlich und räumlich derart zu gruppieren, daß daraus die endgültige Entdeckungs-, Eroberungs- und Siedlungsgeschichte, damit zugleich auch die gesicherte Ethnographie, soweit sie auf geschriebenen Quellen beruht, hervorgeht.

An die Lösung der historischen Aufgabe kann unmittelbar die Lösung der anthropologischen Aufgabe anschließen, da ja durch sie unmittelbar gegeben ist, wo die alte Bevölkerung noch weiterlebt und inwieweit sie noch weiterlebt, wo also mit voller Sicherheit die Untersuchung der Lebenden einzusetzen hat, um mit Hilfe der archäologisch gewonnenen Schädel und Skelette die endgültige Rassengeschichte der Inseln zu schreiben, die zugleich ein wichtiger Beitrag zur Frage nach der Vererbung von Rassenmerkmalen werden muß.

Die endgültige Ethnologie der Inseln kann erst geschrieben werden, wenn zu der aus den alten Quellen geschöpften Ethnographie auch noch die Ergebnisse der Archäologie und der volkskundlichen Untersuchung der heutigen Bevölkerung hinzugekommen sind. Damit kommen wir unmittelbar zur archäologischen Aufgabe, die aus dem räumlichen Nebeneinander der Rassen und Kulturen auf den Kanarischen Inseln ein zeitliches Nacheinander durch Schichtensonderung zu gewinnen hat. Erst mit ihrer Hilfe wird es gelingen, eine Rassengeschichte und Kulturgeschichte der Inseln zu schreiben. Es ist zu erwarten, daß ein hervorragender Prähistoriker zumindest die Oberleitung der archäologischen Arbeiten übernehmen wird.

Die sprachwissenschaftliche Aufgabe tritt an die letzte Stelle, weil sie mehr oder weniger die Lösung der anderen Aufgaben zur Voraussetzung hat. Sie anzugeben, bevor man alles dazu noch irgend erreichbare Material aufgetrieben hat, wäre voreilig. Die historische Forschung hat für sie die Fülle an Orts- und Eigennamen beizutragen, die in den Dokumenten in noch unkorruptierter, wenn auch lautlich mangelhafter Form, vorliegen, sie allein kann auch die räumliche Scheidung des Sprachmaterials nach den einzelnen Inseln sichern. Schließlich ist noch immer mit der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß in irgendeinem Archive die so sehnlich erwarteten größeren Sprachtexte auftauchen. Ist dieses Material gesammelt und nun noch aus den nichtspanischen Worten der spanischen Inseldialekte (sie sind zahlreich) ergänzt, dann muß das lautliche Kleid einigermaßen gesichert werden. Dies kann nur mit Hilfe der Provinzialismen im heutigen Spanisch der Inseln und durch Vergleich der zeitgenössischen spanischen lautlichen Wiedergabe anderer uns bekannter Sprachen geschehen. Erst dann kann dieses inhaltlich und formal gesicherte Material zur Grundlage einer abschließenden sprachwissenschaftlichen Untersuchung gemacht werden. M. MENENDEZ Y PELAYO⁷ bezeichnet alle bisherigen Behandlungen des sprachwissenschaftlichen Problems als dilettantisch, es wäre verlorene Liebesmüh, diese dilettantischen Behandlungen der Frage um eine weitere zu vermehren.

Ich komme nun zu meiner Archivreise und zu ihren Ergebnissen.

Über Eingabe von Prof. Dr. EUGEN FISCHER bewilligte die Österreichisch-Deutsche Wissenschaftshilfe, deren vorbildliches Wirken der deutschen Wissenschaft wieder einen vordersten Platz gesichert hat, für die Kanariensstudien eine erste Rate von 3000 Mark auf den Etat 1929, die im April 1930 angesichts des großen und unerläßlichen Erfordernisses für die Photokopien der Dokumente auf 3500 Mark erhöht und sogar noch etwas überschritten wurde.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, hier dem Herrn Staatsminister Excellenz SCHMIDT-OTT und dem ganzen Kuratorium der Österreichisch-Deutschen Wissenschaftshilfe meinen herzlichsten Dank zu sagen dafür, daß sie in so großzügiger Weise auf die Vorschläge des begeisterten Anwaltes der Kanarienforschung, Prof. Dr. EUGEN FISCHER's, eingegangen sind. Dank

⁷ MENENDEZ Y PELAYO, D. MARCELINO: *Historia de los Heterodoxos Españoles*, segunda edición refundida, t. I, Madrid 1911.

schulde ich auch dem Direktor des Museums für Völkerkunde in Wien, Doktor FRITZ RÖCK, und dem Bundesministerium für Unterricht in Wien, die mir den entsprechenden Studienurlaub bewilligten.

Meine Studien begannen Anfang Jänner 1930 in Rom in den beiden Archiven des Vatikan und der S. Congregatio de Propaganda Fide. Ich hatte erwartet, in letzterem Archiv eine reiche Ausbeute über die Kanaren zu finden, mußte mich aber, nachdem ich ungefähr drei Wochen jeden zweiten Tag dort gearbeitet hatte, davon überzeugen, daß dieses Archiv bei all seiner sonstigen Reichhaltigkeit nichts über die Kanaren enthielt. Die Erklärung dafür liegt darin, daß die Kanarischen Inseln bereits unter KLEMENS VI. vorübergehend und seit 1402 dauernd ihre eigenen Bischöfe hatten, lange vor der Gründung der Propaganda und daher niemals derselben unterstellt waren. Doch war auch diese negative Feststellung von großer Bedeutung und ich gewann, dank dem gütigen Entgegenkommen Sr. Exz. Msgr. MARCHETTI SELVAGGIANI's und des Archivdirektors Msgr. MONTICCONI, einen Einblick in die reichen Schätze, die dieses Archiv für das übrige Afrika umschließt.

Um so reicher war die Ausbeute im Vatikanischen Archiv. Msgr. MERCATI, der Rektor desselben, ließ mir die größte Hilfsbereitschaft und das größte Wohlwollen zuteil werden und kann ich nur den herzlichsten Dank aussprechen sowohl ihm selbst als auch seinen Mitarbeitern P. BRUNO KATTERBACH, Hochwürden MARX und Hochwürden SAVIO. Viele Hinweise und Anregungen verdanke ich auch der Liebenswürdigkeit von Msgr. RIUS SERRA, der damals ebenfalls im Vatikanischen Archiv arbeitete und mir schließlich noch viele wertvolle Empfehlungen für seine spanische Heimat mitgab.

Die Hoffnung, die so heiß ersehnten Sprachtexte und neue ausführliche Berichte aus der Eroberungszeit in diesem Archive aufzufinden, erwies sich als trügerisch, wenn auch keineswegs die Möglichkeit ausgeschlossen ist, daß solche Dokumente noch auftauchen. Beim gegenwärtigen Stande der Katalogisierungsarbeiten müßten viele Tausende von Dokumenten durchsucht werden, wollte man mit Sicherheit sagen können, ob solche Dokumente vorhanden sind oder nicht. Dabei ist der eigentliche Einlauf von Suppliken und Berichten an den Vatikan gegenwärtig noch gar nicht zugänglich, nur die Registratur der Suppliken kann schon benützt werden. Gleichwohl ist das, was ich sicherstellen konnte, von teilweise ganz hervorragender Bedeutung. Ich möchte hier vorausschicken, daß das Ziel dieser Archivstudien nicht allein darin lag, nur bisher unbekannte und unveröffentlichte, möglichst sensationelle Dokumente aufzutreiben, sondern vor allem das gesamte noch erreichbare Urkundenmaterial zu sammeln. Trotzdem darf ich wohl sagen, daß genug des Unbekannten und Unveröffentlichten, auch Sensationellen gefunden wurde.

Die aus dem Vatikanischen Archiv zustande gebrachten Dokumente gliedern sich in drei Gruppen: 1. Dokumente aus der Zeit vor der Eroberung bis 1400, 2. dann die Dokumente aus der Eroberungszeit von 1400 bis 1500, 3. Dokumente aus der Zeit nach der Eroberung seit 1500 bis zum völligen Abschluß der Assimilation der einheimischen Bevölkerung. Inhaltlich gliedern sie sich in solche Dokumente, die die Eroberer betreffen, und solche, die die

Eingebornen betreffen. Die erste Gruppe wird hauptsächlich dargestellt durch die Dokumente, die sich auf die Investitur des Prinzen LUIS DE LA CERDA durch Papst KLEMENS VI., 1344 als König der Kanarischen Inseln, beziehen, auf die Bestellung der ersten Bischöfe, die aber die Inseln nie betreten zu haben scheinen, und auf die Eroberungsunternehmen der Katalanen gegen die Kanarischen Inseln, alle begleitet von der Aussendung von Missionären und Katechisten. Sie können wohl jetzt als annähernd vollzählig gelten, einige davon sind schon, doch mehr zufällig, veröffentlicht worden. Aus ihnen geht klar hervor, daß die Kanarischen Inseln um die Mitte des 14. Jahrhunderts in Katalanien und wohl auch in italienischen Mittelmeerhäfen wohl bekannt waren, daß die Katalanen wenigstens vorübergehend an den Kanaren zu jener Zeit feste Plätze und Handelsniederlassungen hatten, und daß kanarische, zum Christentum bekehrte und fließend Katalanisch redende Sklaven oder Gefangene zumindest auf Mallorca lebten und von dort als Katechisten auf die Inseln geschickt wurden. Damit gewinnen auch die Nachrichten über Franziskanermissionäre zu jener Zeit auf den Inseln völlige Glaubwürdigkeit, ja Sicherheit. Andererseits wird es lächerlich, daß die Kanarier die Schiffe BETHENCOURT's mindestens 50 Jahre später für Vögel gehalten haben sollten. Nach vielleicht gut hundert Jahren Menschenraub an allen kanarischen Küsten mußten die Eingebornen die Schifffahrt verloren haben, auch dann, wenn sie dieselbe vorher noch besaßen. Aus dieser Dokumentengruppe wird eine kleinere Publikation unter dem Titel: „Die Kenntnis der Kanarischen Inseln im 14. Jahrhundert“ hervorgehen.

Die zweite Gruppe umfaßt vor allem die von BENEDIKT XIII. den ersten Eroberern gewährten Privilegien. Sie sind hochbedeutsam, weil sie nicht nur einerseits die stark im Dunkel liegende Chronologie dieser Zeit aufhellen, sondern auch endgültig die Frage nach dem Verhältnis zwischen JEHAN DE BETHENCOURT und GADIFER DE LA SALLE lösen. Schon der 1630 erschienene Erstdruck der Geschichte JEHAN DE BETHENCOURT's hatte eine Reihe von Unklarheiten ergeben⁸, die um so verdächtiger wurden, als man zuerst in der Pariser Nationalbibliothek das dem Drucke zugrunde liegende Originalmanuskript mit seinen vielen Auslassungen und Änderungen⁹ und später noch das Originalmanuskript BONTIER's, des geistlichen Begleiters GADIFER's, im Besitz des Britischen Museums vergleichen konnte¹⁰. Nunmehr, auf Grund der von mir sichergestellten Dokumente, kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß GADIFER DE LA SALLE auf völlig gleichem Fuße in das Eroberungs-

⁸ Histoire de la premiere decouverte et conquete des Canaries, Faite des l'an 1402 par Messire JEAN DE BETHENCOURT, Chambellan du Roy CHARLES VI., Escrite du temps mesme par F. PIERRE BONTIER, Religieux de S. FRANCOIS, et JEAN LE VERRIER, Prestre, domestiques dudit Sieurr de BETHENCOURT etc. Paris MDCXXX.

⁹ Le Canarien, Livre de la Conquête et Conversion des Canaries (1402 à 1422), par JEAN DE BETHENCOURT, Gentilhomme Cauchois, Publié d'après le manuscrit original avec Introduction et notes par GABRIEL GRAVIER. Rouen, 1874.

¹⁰ PIERRE MARGRY: La Conquête et les Conquérants des Iles Canaries, Nouvelles recherches sur JEAN IV. DE BETHENCOURT et GADIFER DE LA SALLE, Le vrai manuscrit du Canarien, Paris, 1896.

unternehmen eintrat, daß er wirklich halben Anteil an den Eroberungen hatte und nur nachträglich von JEHAN DE BETHENCOURT um seine Rechte betrogen wurde. Die Privilegien BENEDIKT XIII. nennen beide Normannen völlig gleichmäßig, auch GADIFER wird der tragbare Altar und alle anderen Vorrechte zugesprochen, der einzige Vorzug JEHAN DE BETHENCOURT's besteht darin, daß er an erster Stelle genannt wird. Eine empfindliche Lücke ergibt sich noch immer aus dem Fehlen jener Dokumente, durch die BETHENCOURT sich gegenüber Avignon die alleinige Anerkennung in Rom sicherte. Diese Gruppe von Dokumenten soll in einer kleinen Studie unter dem Titel: „Die Rolle GADIFER DE LA SALLE's bei der Eroberung der Kanaren“, veröffentlicht werden.

Ganz besonders bedeutsam sind einige Dokumente, die sich auf die bekehrten Eingebornen auf der noch uneroberten Insel Gomera beziehen. EUGEN IV. schreibt dem PETRO CHIMBOYO, Duci in Insula Gomerae, lobt seine Frömmigkeit und seinen Eifer für den Glauben, sichert ihm in einem anderen Dokument freies Geleite zur Heimkehr zu. Die Veröffentlichung dieser Dokumente wird in „Investigación y Progreso“ erfolgen. Zusammen mit den aus Azurara bekannten Tatsachen¹¹, daß Häuptlinge von Gomera als Gäste HEINRICH's des Seefahrers in Portugal weilten und reich beschenkt heimkehrten, werfen diese Dokumente ein Licht auf die Geschichte der anscheinend akkulturierten, aber nie eigentlich eroberten Insel Gomera, die die Spanier erst aus den Händen der Portugiesen erhalten zu haben scheinen.

Damit kommen wir aber auch schon zu jenem hochwichtigen Dokumentenkreis, der die römische Kurie in steter Verteidigung der Menschenrechte der Eingebornen der Kanaren zeigt. Erwähnt wurden diese Dokumente schon von den ersten Geschichtsschreibern, ihre Tatsächlichkeit aber wurde wiederholt angezweifelt, erst kürzlich noch von dem Katalanen SERRA Y RÁFOLS¹². Von den 15 von mir festgestellten Dokumenten EUGEN IV. hat die zwei allein ihm bekanntgewordenen TORRES CAMPOS 1901 veröffentlicht. Ich gedenke, diese Dokumente zusammen mit den weiter unten besprochenen, in Spanien gefundenen Dokumenten, die die spanischen Könige ebenso eifrig in der Verteidigung der Eingebornen zeigen, in einer größeren Studie zu veröffentlichen. Diese Urkunden werden stets ein Ruhmesblatt in der Geschichte der Kirche darstellen, die schon damals Grundsätze aussprach, die wir heute auch nicht besser formulieren könnten.

Es bleibt sicherlich in Rom noch viel mehr als eine bloße Nachlese, sie kann aber erst dann in Angriff genommen werden, wenn aus anderen Quellen ein Mehr an sicheren Datierungen wieder gewonnen sein wird, die dann erst das Auffinden weiterer Dokumente ermöglichen werden. Die Auffindung von Originalberichten im Vatikanischen Archiv kann überhaupt erst dann aussichts-

¹¹ Cronica do Descobrimento e Conquista De Guiné escrita por mandado de ELREY, D. ALFONSO V., sob a direcção scientifica, e segundo as instrucções do illustre infante D. HENRIQUE, pelo Chronista Gomes Eannes de Azurara... erstmaliger Abdruck durch den Visconde de Santarem. Pariz, AILLAUD, MDCCCXLI.

¹² SERRA Y RÁFOLS ELIES: Els Reis Catòlics i l'esclavitud. Esclaus Canaris a Eivissa. Revista de Catalunya, V/49.

reich werden, wenn ein größerer Zeitraum nur für diese Sucharbeit zur Verfügung stehen wird.

Noch ein drittes Archiv wurde in Rom in den Kreis der Untersuchung einbezogen. Es ist dies das ganz vortrefflich eingerichtete und über einen gedruckten Katalog mit alphabetischem Index verfügende Archiv der königlich spanischen Botschaft beim Heiligen Stuhl. Hier fanden sich außer einer Reihe auf die kirchlichen Verhältnisse der Kanarischen Diözese bezüglicher Urkunden auch noch ein Geleitsbrief der Kurie für den bereits erwähnten Herzog PETER CHIMBOYO VON GOMERA, ein weiterer Geleitsbrief für andere befreite, in die Heimat zurückgesendete Kanarier und schließlich noch eine „Historia“ der Kanarischen Inseln von DAMASO QUEZADA Y CHAVEZ in der Handschrift und in zwei Fassungen, einer einbändigen und einer zweibändigen, vor. Der Wert dieser bisher unveröffentlichten Geschichte liegt hauptsächlich in der Verwendung kurialer Dokumente und weniger bekannter Quellen, sonst muß sie natürlich, als im 17. Jahrhundert geschrieben, hinter den älteren Quellen zurücktreten.

Am 9. März reiste ich von Rom nach Barcelona ab, nachdem ich reichliche zwei Monate den römischen Archiven geopfert hatte.

In Barcelona wollte ich im Archiv der Krone von Aragon die Fäden verfolgen, die ich bezüglich der katalanischen Kanarienfahrten und der Beziehungen BETHENCOURT's und GADIFER's DE LA SALLE zu Aragonien in Rom freigelegt hatte. Ich fand dort das freundlichste Entgegenkommen bei Doktor VALLS, dem Direktor des Archivs, und den anderen Archivbeamten, zugleich aber stellte sich heraus, daß die wichtigsten von mir gesuchten Dokumente, wenn auch mehr zufallsweise, bereits aufgefunden und publiziert worden waren, und zwar von ELIES SERRA Y RÁFOLS¹³, FERRAN SOLDEVILA und BONET¹⁴. Im wesentlichen war dies doch eine angenehme Enttäuschung, da mir die eigene Sucharbeit erspart blieb. Mit den acht solcherart sichergestellten Dokumenten kann das Kanariematerial der katalanischen Archive sicher nicht als erschöpft gelten, auch fehlt die Gewißheit im positiven wie im negativen Sinne bezüglich meiner Vermutung direkter Verhandlungen BETHENCOURT's und GADIFER's DE LA SALLE mit dem König von Aragon vor Antritt der ersten Fahrt, aber um einen Abschluß zu erzielen, wäre monatelange Sucharbeit nötig gewesen. So brach ich schon nach einer Woche nach Madrid auf.

In Madrid traf ich am 18. März ein und begab mich gleich am nächsten Tage zu Professor Dr. HUGO OBERMAIER. Wenn ich binnen 14 Tagen wenigstens vorläufig meine Arbeiten in Madrid abschließen konnte, so verdanke ich dies der lebenswürdigen Hilfsbereitschaft Prof. OBERMAIER's, dem ich hiemit den ergebensten Dank aussprechen will. Seine Empfehlungen

¹³ SERRA Y RÁFOLS, ELIES: Contribució catalana a la conquesta de Canaries. Ib., V/52.

¹⁴ SOLDEVILA, FERRAN: Els catalans a les illes Afortunades i a la Terra del Preste Joan. Ib., II. Derselbe: Els catalans i el descobriment d'Àfrica a l'Edat mitjana. Ib., II. — BONET: Expediciones de Mallorca á las Islas Canarias (1342 y 1352). Boletín de la Sociedad arqueológica Luliana, VI, 1896.

öffneten mir alle Tore in Madrid, vor allem in der Handschriftenabteilung der Biblioteca Nacional, wo ich bei dem Direktor sowohl als auch bei dem Leiter der Handschriftensammlung selbst Sr. JESÚS DOMÍNGUEZ BORDONA das freundlichste Entgegenkommen fand. Dasselbe gilt auch vom Archivo Histórico Nacional. Zu ganz besonderem Danke bin ich Universitätsprofessor Don EDUARDO IBARRA Y RODRÍGUEZ, Akademiker und Bibliothekar der Real Academia de la Historia, verpflichtet, der mir nicht nur in seinem eigenen Institute alle Hilfe angedeihen ließ, sondern mir auch die glänzendsten Empfehlungen für Simancas und Sevilla gab. Vorläufig beiseite lassen mußte ich die Real Biblioteca und das Real Archivo im Königspalast.

Die Ausbeute in Madrid bestand in der Hauptsache aus einigen Originaldokumenten des 15. Jahrhunderts über die Geschichte der Señores de Canarias, aus den Manuskripten zweier wichtiger historischer Quellen, Juan Nuñez de la Peña und Ulloa und verschiedenen anderen Dokumenten. Bereits am 2. April konnte ich meine Arbeit in Madrid als vorläufig abgeschlossen betrachten und schon am nächsten Tage traf ich in Valladolid ein.

Hier hatte ich Empfehlungen an DON MARIANO ALCCER, den früheren Direktor des Archivo General de Simancas, gegenwärtig Chronisten der Universität Valladolid und Direktor der berühmten Bibliothek. In diesem Manne fand ich spanische Gastfreundschaft und Liebenswürdigkeit in idealer Weise verkörpert. Nicht nur, daß er mich im Archiv von Simancas einführte und in jeder Weise förderte, daß er mir die Benützung der Universitätsbibliothek ermöglichte, er sorgte auch für mein leibliches Wohl, brachte mich in ein vorzügliches und dabei doch auf Grund seiner Empfehlung billiges Hotel und verschaffte mir sogar eine Gastkarte des exklusiven Circulo de Recreo mit seinen prächtigen Klubräumen. Noch ein zweiter Valladolid lernte mich die Kastilier schätzen und lieben, Prof. Dr. ANDRÉS PASCUAL BERZOSA, der mich überall einführte und durch den ich Valladolid kennenlernte, von S. Exz. dem Erzbischofe Dr. GANDÁSEGUI bis zum Unternehmer der Stierkämpfe, die alle mir echtkastilische Gastfreundschaft angedeihen ließen.

Tagtäglich mußte ich den Weg von Valladolid nach dem Städtchen Simancas im Auto des Archivs zurücklegen, eine starke Viertelstunde rasender Autofahrt. Das wohl größte Archiv der Welt, eine der stolzesten Schöpfungen PHILIPP II., ist im Kastell von Simancas, das einst dem großen Kardinal CISNEROS gehörte, untergebracht. Ein finsterner Festungsbau mit Wall, Festungsgraben, Mauern und Türmen, angefüllt mit drei Millionen Dokumenten, beginnend mit etwa Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Ende der habsburgischen Dynastie. Es dürfte an Bedeutung dem Vatikanischen Archive kaum nachstehen. Daß es für diese Fülle von Dokumenten noch keine Kataloge gibt, kann wohl kaum verwundern. Als ich hinkam, glaubte ich die gesuchten Dokumente ebenso leicht auffinden und photokopiert mitnehmen zu können wie in Madrid. Wie sehr hatte ich mich getäuscht!

Zuerst einmal fehlte das von mir hauptsächlich gesuchte Memorial, das vielleicht überhaupt wo anders steckt, dann verursachte es die größte Mühe, mehr als mir selbst noch dem liebenswürdigen und unermüdlichen Chef des

Archivs Don MIGUEL BORDONAU MAS und dem Archivar Don ANGEL DE LA PLAZA, alle die irgendwie katalogisierten Kanariendokumente festzustellen. Nie wurde ich als der lästige Quälgeist behandelt, der ich war.

Als ich mir schließlich sagen mußte, daß ich aus den Indizes und Zettelkatalogen kaum mehr weiteres herausbekommen würde, da lag eine Liste vor mir, die es als ausgeschlossen erscheinen ließ, daß ich, wie ich geglaubt hatte, noch vor Ostern in das Archivo de las Indias in Sevilla kommen würde.

Aus dem Fondo Consejo de Castilla konnte ich einige wichtige Dokumente über den Eroberer von Palma und Tenerife, ALONSO HERNANDEZ DE LUGO feststellen, der Fondo Mercedes y Privilegios lieferte eine reiche Ausbeute historischer Dokumente besonders aus der Eroberungszeit und über die Vasallenfürsten der kleineren Inseln. Der Fondo Consejo Real enthielt einige ganz unschätzbare Stücke. So einen starken Manuskriptband über die Vasallendynastie der kleineren Inseln, die Perazas; einen zweiten über die Verhältnisse Gomeras; einen dritten Manuskriptband von 216 Seiten, einer der größten Gewinne dieser Archivreise, der eine gerichtliche Untersuchung der Amtsführung ALONSO HERNANDEZ DE LUGO's bei der Eroberung und Regierung von Tenerife zehn Jahre (!) nach der Eroberung mit allen notariell beglaubigten Zeugenaussagen im Original bringt. Ein Stück, das katalogisiert, aber offenbar nie nach seiner großen Bedeutung gewürdigt war. Daneben viele andere unmittelbare Zeugnisse über die Eroberung, die erste Verwaltung und die Repartimientos der Inseln.

Der Fondo Camara de Castilla brachte eine ganze Reihe hochwichtiger Dokumente aus der Eroberungsgeschichte und über die Behandlung der Eingebornen sowie überdies Autographe der berühmten BEATRIZ de BOBADILLA. Der Fondo Patronato Real war nicht so ergiebig, brachte aber doch auch ein Autograph ALONSO DE LUGO's. Ganz große Schätze lieferte der Fondo Diversos de Castilla. Einerseits ergänzte er in glänzender Weise die Urkunden über die Dynastien und Besitzverhältnisse der kleineren Inseln, anderseits brachte er eine Menge über die Eroberung und Verwaltung und die Repartimientos der letzteroberten großen Inseln, zehn Dokumentengruppen von großem Werte für die Eroberungs- und Siedlungsgeschichte.

Der Fondo Registro General del Sello schien mir anfangs recht wenig zu bieten. Katalogisiert waren nichts anderes als die Verleihungen von Notar- und Schreiberstellen der einzelnen Inseln, Dinge, die gewiß von historischem Interesse waren, aber nicht sehr die Mühe zu lohnen schienen. Aber ein Zufall oder eine glückliche Eingebung veranlaßten mich, bei einem der Legajos (Dokumentenbündel) über das katalogisierte Material hinaus weiter zu suchen. Und nun stellte sich heraus, daß einst wohl diese Notarstellen als das einzig Katalogwürdige gegolten haben mußten, während Dokumente von ganz hervorragendem historischen und siedlungsgeschichtlichen Wert unverzeichnet und vergessen geblieben waren. Von diesem Augenblicke an begann ich alle in meine Hände kommenden Legajos des Registro del Sello Dokument für Dokument, Blatt für Blatt zu durchsuchen. Das war eine fürchterliche, die Augen ruinierende Arbeit.

Fünfundvierzig Legajos gingen so durch meine Hände, mit durchschnittlich je 500 bis 800 Dokumenten, ich schätze die Gesamtheit der von mir durchgesehenen Dokumente auf zwischen 25.000 bis 30.000. Die Hoffnung, bald aus Simancas wegzukommen, mußte aufgegeben werden, Ostern ging vorüber, Sevilla und das Archivo de las Indias rückten in immer weitere Ferne, an einen Besuch der Archive von Lissabon war gar nicht mehr zu denken. Als ich endlich am 24. Mai mir sagen konnte, daß zumindest die Legajos der wichtigsten Jahre und Monate durchsucht worden waren, da war selbst für eine bloße Rekognoszierungsfahrt nach Sevilla die Zeit zu kurz geworden, da ich mit 1. Juni zur Eröffnung des neuen Stockwerkes unseres neuen Museums für Völkerkunde in Wien zurück sein mußte. Aber auch die von der Wissenschaftshilfe bewilligten Geldmittel waren so gut wie aufgebraucht für die Photokopien der in überreicher Fülle entdeckten Urkunden.

Wenn ich in dem eisigkalten Kastell mit seinen schlechtschließenden Fenstern und Türen, mit seiner nicht mehr funktionierenden Zentralheizung, wenn ich im rauen Altkastilien mit seinen Wettersprüngen von glühender Hitze zu eisiger Kälte so lange ausgeharrt hatte, so war dies ein Opfer, das sich überreichlich bezahlt machte. Ich darf heute wohl mit Bestimmtheit sagen, daß Simancas das eigentliche Kanarienarchiv ist, vielleicht mehr als die Archive der Inseln selbst, und daß das Registro del Sello jener Fondo ist, der die wichtigste urkundliche Ausbeute für das Kanarienproblem liefert. Dabei sind die aus diesem Fondo von mir herausgefundenen Dokumente gerade in ihrem wertvollsten Teile unkatalogisiert und völlig unbekannt gewesen. Ich will im folgenden eine Übersicht über die Schätze des Registro del Sello geben.

Vom rein historischen Standpunkt ergeben sie eine lückenlose und gesicherte Chronologie aller Ereignisse. Es wird wenige Perioden europäischer Geschichte geben, die eine ebenso sichere Einzeldatierung zulassen. Die Geschichte der Eroberer wird völlig klar und deutlich. Die Dokumente ermöglichen eine genaue Quellenkritik gegenüber den einzelnen Geschichtsschreibern, da sich ihre Angaben nun an zeitgenössischen Dokumenten nachprüfen lassen. Eine erste flüchtige Übersicht zeigt schon, daß die alten Geschichtsschreiber von seltener Zuverlässigkeit sind. Wo die alten Quellen ein Dokument erwähnen, da existiert es wirklich mit dem gleichen Datum und sein Inhalt ist zumeist ganz richtig angegeben. Damit gewinnen aber auch alle ethnologischen und sonstigen Angaben eine große Zuverlässigkeit.

Die Siedlungsgeschichte wird in allen Einzelheiten klar. Es lassen sich die Repartimientos verfolgen und zusammen mit den Dokumenten der anderen Fondos wird geradezu eine Spezialgeschichte der Repartimientos auf den Kanaren, die für jene in Amerika vorbildlich waren, ermöglicht, die sich zu einer lückenlosen Siedlungsgeschichte ausweitet.

Eine ganze Gruppe von Dokumenten betrifft die spanischen Guineafahrten in den Jahren 1475 bis 1478, die kastilischen Beziehungen zu den Kapverdischen Inseln und die Tatsache, daß zu jener Zeit so viele freie Neger in Sevilla lebten, daß ein Neger aus ihrer Mitte zu ihrem Richter bestellt wurde.

Diese Dokumente werden in einer kleinen Sonderpublikation veröffentlicht werden.

Was nun die Frage der Behandlung und des Fortlebens der Eingebornen nach der Eroberung betrifft, so gelang es mir, ganz sensationelle Funde zu machen. Ich habe schon weiter oben auf die Zweifel SERRA Y RAFOL's an der Tatsächlichkeit des kirchlichen Eingreifens zugunsten der Kanarier verwiesen. Ganz weist dieser Autor die Nachrichten der alten Geschichtsschreiber über ständiges tatkräftiges Eingreifen der Krone zugunsten der Kanarier zurück und er veröffentlicht diesbezüglich eine Real Cedula FERDINAND's des Katholischen von Aragon, die befiehlt, daß gewissen Eigentümern von kanarischen Sklaven die ihnen sequestrierten Sklaven zurückzugeben seien. Nun kann ich aus etwa dreißig Dokumenten des Registro del Sello zeigen, daß die alten Geschichtsschreiber ganz genau berichtet haben. Nicht nur wurden darnach tatsächlich die vielen Schändlichkeiten an den Eingebornen begangen, auch die wegen ihrer Roheit am meisten angezweifelte, es haben auch tatsächlich die katholischen Könige jedesmal, wenn sie durch die kirchlichen Behörden oder direkte Beschwerden der Eingebornen selbst Kenntnis von den Grausamkeiten und Rechtsbrüchen erfuhren, sofort eingegriffen und durch strenge Maßregeln auch durchgegriffen, selbst wenn sie dreimal oder viermal gegen die Gobernadores einzuschreiten hatten. Immer wieder werden die widerrechtlich als Sklaven verkauften Kanarier sequestriert, in Freiheit gesetzt und wieder heimgesendet.

Es gibt darunter Fälle, wo schließlich der König die bedrohten Eingebornen samt Familie, Freunden und Vasallen (!) unter seinen unmittelbaren Schutz stellt und jede Verletzung ihrer Personen und ihres Eigentums als Verletzung seiner eigenen Person erklärt.

Das wichtigste Dokument in dieser Gruppe ist wohl die Bestätigung eines im Mai 1481 gegebenen Privilegiums an die Einwohner der Insel Gran Canaria. Zwar verfüge ich nur über die Bestätigung und Erneuerung aus dem Jänner 1515, aber schon das ist hochbedeutsam, daß dreißig Jahre nach der Erteilung dieses Privilegiums sowohl beim König noch die Gesinnung vorhanden war, ein solches Privilegium in voller Kraft zu erneuern, als auch die Kanarier da waren, die durch ihre eigenen Vertreter den König um die Erneuerung baten. Die Ausrottung der Kanarier wird dadurch zu einem vollkommenen Märchen. Das Privileg wendet sich an die Guanartemes, die alten Könige der Kanarier (!), an den Adel und die Gemeinfreien (omes buenos) der Eingebornen und gibt ihnen in jeder Beziehung Schutz und Rechtsgleichheit mit allen übrigen Untertanen und Vasallen Kastiliens.

Hochbedeutsam sind auch drei Dokumente, die den Guanchen ANDRÉS DE GUIMAR betreffen. Dieser ANDRÉS müßte eigentlich der Sachlage nach einer der Menceyes (Teilkönige) von Tenerife sein, doch gibt VIANA einen anderen Taufnamen des bekehrten Königs an. Vielleicht ist es ein Sohn oder Bruder des Mencey. Wir ersehen daraus, daß dieser vornehme Guancho ausgedehnte Ländereien und Vasallen (!) besaß.

Diese Dokumente, zugleich mit jenen der römischen Kurie werden stets

unvergängliche Ruhmesblätter der spanischen Krone und der katholischen Kirche darstellen. Und immer wieder wenden sich die Eingebornen auch direkt an die Krone und den höchsten Gerichtshof des Reiches und immer wieder erhalten sie Recht und Schutz. Freilich sind damit die Roheiten und Grausamkeiten einzelner Conquistadores ebenso dokumentarisch bezeugt. Besonders ALONSO DE LUGO, der Eroberer von Palma und von Tenerife, erweist sich als ein wortbrüchiger und ehrloser Gewaltmensch und Tyrann, der seiner Willkür auch gegenüber den Conquistadores und den europäischen Einwanderern die Zügel schießen ließ. Ihm werde ich auf Grund des nunmehr vorliegenden Urkundenmaterials eine eigene Monographie widmen. Eine andere größere Arbeit wird alle jene Urkunden bringen, die „Kirche und Krone in der Verteidigung der kanarischen Eingebornen“ zeigen.

Von ganz besonderem Werte aber sind die Ergebnisse dieser meiner Archivfunde für die Frage nach dem Weiterleben der Ureinwohner in der heutigen Bevölkerung. Daß die Ureinwohner nicht ausgerottet wurden, daß sie in der heutigen Bevölkerung weiterleben müssen, das nahm bereits SABIN BERTHELOT und nach ihm, auf Grund seiner anthropologischen Untersuchungen RUDOLF VERNEAU an. Die ausgezeichnete Arbeit von Don RAFAEL TORRES CAMPOS, die mir erst in Spanien bekannt wurde, macht es zur grundsätzlichen Gewißheit. Was ich nun neuerlich beibringen kann, belegt diese Gewißheit in allen Einzelheiten. Ich kann die urkundlichen Beweise dafür führen, daß die Conquistadoren und Einwanderer zum Großteil einheimische Frauen nahmen, daß ein großer Teil von ihnen von den schon früher eroberten Inseln stammte, daß gerade die europäischen Abenteurer zum Großteil wieder auswanderten und neuen Abenteuern zuliefen, so daß die Regierung gegen diese Auswanderung und den Verkauf der Repartimientos einschreiten mußte. Und die Besiegten selbst wurden, wie die Urkunden zeigen, ebenfalls mit Repartimientos bedacht. Man muß gute zwei Drittel der Bevölkerung der Kanaren am Ende des 16. Jahrhunderts als die Nachkommen der Ureinwohner erklären.

Hier erkennen wir dann auch das unglaubliche Schauspiel, daß eine Reihe von Steinzeitstämmen binnen 20 Jahren in ihrer Oberschicht, binnen 100 Jahren in ihrer Gesamtheit zu Angehörigen einer neueuropäischen Nation akkulturiert werden. Soweit der Adel nicht im Kampfe gefallen oder als Kriegsgefangene geraubt worden war, ist er 20 Jahre später in den höchsten zivilen und militärischen Ämtern des neuen Staatswesens zu finden, wo er seinen Platz ebenso gut ausfüllt (auch schreibend), wie der echte Spanier. Nicht, weil sie ausgerottet wurden, sind 150 Jahre später die Ureinwohner verschwunden, sondern weil sie restlos zu Spaniern akkulturiert waren.

Damit ergibt sich die Möglichkeit und die Aufgabe einer großen Untersuchung über die Frage: Sind die Ureinwohner der Kanarischen Inseln ausgestorben? Sie soll im Herbst dieses Jahres fertig sein und die erste Arbeit in deutscher Sprache über diesen Gegenstand darstellen, sie wird aber auch weit über die spanisch geschriebene Studie von TORRES CAMPOS hinausgehen, da sie den Beweis nicht nur grundsätzlich, sondern auf Grund des neugewonnenen Materials auch in den Einzelheiten antreten will. Freilich ist damit

die Aufgabe der Siedlungsgeschichte noch nicht restlos gelöst, es wird noch fleißiger Arbeit bedürfen, bis alle auf die Siedlungsgeschichte bezüglichen Dokumente gesammelt und verarbeitet und dann mit ihrer Hilfe und mit Hilfe der Pfarrbücher auf den Inseln und der Grundbücher der Eroberungszeit (*libros de datas*) die Arbeit des Anthropologen so vorbereitet sein wird, daß er genau weiß, welche Populationen er jedesmal vor sich hat. Dann wird aber auch die anthropologische Arbeit Prof. Dr. EUGEN FISCHER's im Zusammenhang einer solchen Siedlungsgeschichte in jeder Beziehung, vor allem aber auch nach Vererbungswissenschaft und Familienforschung, etwas Einzigartiges darstellen, wie es nirgends für ein europäisches Land vorliegt.

Eine große europäische Rasse wird dann aus der Urzeit hervortreten, mit ihrer Körperlichkeit und ihrer Kultur, eine Rasse, die auf Grund der Begabung, die sie auf den Kanarischen Inseln zeigt, einst in Alteuropa führend und gestaltend eine ganz hervorragende Rolle gespielt haben muß.

Wichtig ist auch die Erkenntnis und der Nachweis aus den aufgefundenen Dokumenten, daß nach der Eroberung Berberblut in solchem Ausmaß nach den Inseln gekommen ist, daß es prozentuell dem Europäerblut nicht viel nachstehen kann.

Die nächsten Aufgaben der von Prof. Dr. EUGEN FISCHER und mir in Angriff genommenen Kanarischen Forschungen sind zuerst einmal die Fortsetzung der Archivforschung in Spanien und Portugal und die Auffindung der sicher vermuteten Texte. Hierauf die Fortsetzung der Urkundenforschung auf den Inseln selbst. Hierbei erwächst die große Aufgabe, aus den vielen vorhandenen Manuskripten der ältesten Quellen die Originalmanuskripte oder wenigstens besten Manuskripte quellenkritisch herauszufinden. Zu gleicher Zeit wird auf den Inseln die volkskundliche Forschung in Angriff genommen und alles vorbereitet, damit sich die anthropologische und archäologische Untersuchung anschließen kann. Für die archäologische Seite der Forschungen wird hoffentlich ein hervorragender Prähistoriker wenigstens für die oberste Leitung in Betracht kommen.

Hoffentlich wird dann einmal das so wichtige, für das alte Europa und alte Nordafrika so entscheidende Kanarienproblem zur endgültigen Lösung kommen.

Allen jenen Stellen aber, dem Kuratorium der Wissenschaftshilfe und seinem Vorsitzenden Exzellenz SCHMIDT-OTT, Prof. EUGEN FISCHER, Prof. HUGO OBERMAIER, allen den Archivdirektoren und Archivbeamten in Rom und Spanien, die mein Unternehmen der Archivforschung ermöglichten und förderten, danke ich auf das herzlichste. Und besonders danke ich auch noch meinem verehrten Lehrer Prof. P. WILHELM SCHMIDT, dem Mitbegründer der historischen Schule in der Völkerkunde, zu deren Wiener Gruppe ich mich mit Stolz zähle, ihm, dem ich in Lehre und Methode so viel verdanke.



Errata¹.

Concernant l'article de M. A. MOSTAERT: Le Dialecte des Mongols Urdus (Sud). Etude phonétique. „Anthropos“, XXI [1926], 851—869; XXII [1927], 160—186.

L'auteur n'ayant pu revoir les épreuves, des incorrections assez nombreuses n'ont pu être évitées. Le dialecte dont traite le présent article ne connaissant pas les voyelles *e*, *ö* et *ö*, mais seulement une variété de celles-ci, on a cru inutile de noter dans la liste ci-dessous les mots où, dans l'impression, le petit trait à la droite de ces voyelles a été omis.

* * *

P. 851, l. 11, lire que telle tribu affectionne tel mot qui, quoique connu chez	Lire connue
» 851, note 2, l. 1, comme	» <i>tšhū'lgan, g'u'sū'</i>
» 851, note 2, l. 2, <i>šhū'lgan, g'u'sū'</i>	» <i>baragun</i>
» 851, note 2, l. 7, 8, 9, <i>barigun</i>	» <i>Üšin</i>
» 852, l. 1, 2, <i>Üšin</i>	» <i>qu'</i>
» 852, l. 6, que	» Sons
» 853, l. 5, Sous	» <i>dz</i>
» 853, l. 10, <i>d'ž</i>	» perdre
» 853, l. 23, pendre	» <i>qu'en</i>
» 854, dernière l. <i>qu'on</i>	» <i>Cfr.</i>
» 854, note 1, FR.	» <i>'ū > u'</i>
» 854, note 2, <i>'ū > ū'</i>	» <i>abrégée</i>
» 855, l. 14, d'en b. abrégie	» <i>orō'dān</i>
» 855, l. 12, d'en b. <i>orō'dān</i>	» <i>e'</i>
» 856, l. 5, <i>e</i>	» <i>ce</i>
» 857, l. 18, le	» Néanmoins
» 858, l. 22, Néanmoins	» <i>Üšin</i>
» 858, l. 6, d'en b. <i>Üšin</i>	» <i>lorsque</i>
» 858, dern. l. longue	» <i>nejēdū'jār</i>
» 861, l. 8, <i>nejēdū'jār</i>	» <i>voix</i>
» 861, l. 19, voir	» <i>un rond</i>
» 861, l. 19, d'en b. le signe	» <i>rouge</i>
» 861, l. 13, ronge	» <i>accusatif</i>
» 861, l. 24, accusatif	» <i>écrit</i>
» 861, l. 12, d'en b. ébri	» <i>'uijuel'tšhix'x'ū</i>
» 861, l. 15, d'en b. <i>'uijuel'tšhix'x'ū</i>	» <i>postérieures</i>
» 863, l. 9, postérieurs	» <i>boue</i>
» 863, l. 21, bone	» <i>accentuée</i>
» 864, l. 6, accentué	» <i>me</i>
» 864, l. 8, ne	» <i>töbšin</i>
» 864, l. 17, <i>döbšin</i>	» <i>y'ū'ū'd'ū, yū'nq̄</i>
» 864, l. 15, d'en b. <i>y'ū'ū'd'ū, yū'nq̄</i>	

¹ La rédaction n'est responsable que pour une partie des erreurs relevées ici. En consultant le manuscrit encore entre nos mains, on constate qu'une partie des fautes signalées par l'auteur s'y trouvent telles quelles. Toutefois nous reproduisons volontiers la liste tout-entière, d'autant plus que par suite de l'énorme distance l'auteur n'a pu relire lui-même les épreuves.

(Note de la rédaction.)

- P. 864, l. 4, d'en b. qu' *alē*
 » 866, l. 22, *dō'xkō' rō'nē'n*
 » 867, l. 14, d'en b. *sidurga*
 » 868, l. 9, d'en b. Après la parenthèse ajouter: alterner
 » 869, l. 2, précédent
 » 160, l. 3, d'en b. Après ou moins ajouter: assourdie ou
 » 161, l. 4, sources
 » 161, l. 12, longueur
 » 162, l. 15, d'en b. *xū'htšhī*
 » 163, l. 13, génitif, *khē're'k*
 » 164, l. 19, mention de
 » 164, l. 28, *tšhagdā*
 » 164, l. 9, d'en b. *r*
 » 165, l. 20, *ōlōt*
 » 165, dernière l. obtemporale
 » 166, l. 21, *kt i*
 » 166, l. 8, d'en b. lest
 » 166, l. 6, d'en b. *d'ōō's*
 » 167, l. 10, formant une série
 » 168, dern. l. de la note 23, lire transformation au lieu de transformations
 » 170, l. 8, d'en b. famille
 » 170, l. 5, d'en b. est
 » 170, l. 4, d'en b. occlusive
 » 171, l. 5, s'attendait
 » 171, l. 14, *xōp'kxō, xōp'xō*
 » 171, l. 18, *mū'dy'rxqk*
 » 171, l. 25, du
 » 171, l. 27, *khē'wēre'k*
 » 171, l. 31, *kxē'n*
 » 171, l. 10, d'en b. *g'ur|thē*
 » 172, l. 13, *ēw'kh'ē'*
 » 172, l. 21, Alors
 » 172, l. 13, d'en b. *gaxqxy'*
 » 173, l. 21, noyau
 » 173, l. 24, Néanmoins
 » 174, l. 7, *tegri, thāwan*
 » 175, l. 3, *d'ūrēn*
 » 175, l. 13, *n*
 » 176, l. 12, *džōs*
 » 176, l. 19, *dūnda*
 » 176, l. 22, sonder
 » 176, l. 24, *kūmūn*
 » 176, l. 15, d'en b. Ibsiao
 » 176, l. 11, d'en b. *barigunši*
 » 177, l. 3, assoupié
 » 177, l. 11, Après racine ajouter: et
 » 178, l. 17, sonde
 » 178, l. 12, d'en b. *d'*
 » 179, l. 12, *nilbasun*
 » 179, l. 14, Remplacer les mots «on entend parfois» par: *n* initiale est parfois remplacée par
 » 179, l. 16, Remplacer les deux points (:) par un point (.)
 » 179, l. 21, *u'gdūr*
 » 179, l. 25, perd facilement, *g'aghłšha*
 » 179, l. 11, d'en b. *džadšhī*
- Lire que *'ulē*
 » *dō'xkō' rō'nē'n*
 » *sidurgu*
 » précédant
 » sonores
 » largeur
 » *xū'htšhī*
 » génitif, *khē're'k*
 » mention de?
 » *tšhag'dā*
 » *z*
 » Olōt
 » abtemporale
 » *ktši*
 » l'est
 » *d'ōō's*
 » formant deux séries
- Lire faucille
 » soit
 » occlusion
 » s'attendrait
 » *xōp'kxō, xōp'xō*
 » *mū'dy'rxqk*
 » des
 » *khē'wēre'k*
 » *kxē'n*
 » *g'ur|thē*
 » *ēw'kh'ē'*
 » Mais
 » *gaxqxy'*
 » noyan
 » Néanmoins
 » *tegri, thāwan*
 » *d'ūrēn*
 » ou
 » *džōs*
 » *dūnda*
 » souder
 » *kūmūn*
 » Siao
 » *baragunši*
 » assoupi
 » soude
 » de
 » *nilbusun*
- Lire *u'gdūr*
 » qui perd facilement,
g'aghłšha
 » *džadšhī*

P. 179, l. 8, d'en b. *tš'qōq̃rbql, tš'qōq̃phql*

- » 180, l. 7, muse
- » 180, l. 8, Placer la parenthèse après le mot *ĵagar*
- » 180, l. 10, Avant le mot «pinceau» ajouter *'udz'uk*
- » 180, l. 15, *džē'lexkx'ų*
- » 180, l. 16, *chiech*
- » 181, l. 19, perfecti
- » 182, l. 5, *nō'ltšhō'r*
- » 182, l. 7, *du'ghthų'rgq*
- » 182, l. 8, *il'ū*
- » 182, l. 11, *q̃rghthoŷ'qōq̃*
- » 182, l. 8, d'en b. nominativ
- » 183, dern. l. *xadu'ju'r*
- » 184, l. 7, *berdžijjineḡkx'ų*
- » 184, l. 10, Ajouter 1^o avant Pour
- » 184, l. 16, *'ud'ųrd'udų, yawų'sār*
- » 184, l. 18, obtempérale
- » 185, l. 12, sonde
- » 185, l. 8, d'en b. lire la signification d'un mot (le plus souvent adjectif)
- » 186, l. 10, § 30
- » 186, l. 20, conservé

Lire *tšh'qōq̃bql,*
tšh'qōq̃phql

- » musc
- » *džē'lexkx'ų*
- » *chieh*
- » perfecti
- » *nō'ltšhō'r*
- » *du'ghthų'rgq*
- » *il'ū*
- » *q̃rghthoŷ'qōq̃*
- » nominatif
- » *xadu'ju'r*
- » *berdžijjineḡkx'ų*
- » *'udųr'udųr, yawų'sār*
- » abtemporale
- » soude
- » conservée



Analecta et Additamenta.

La fête du mouton au Mzab. — Les coutumes se conservent religieusement au Mzab depuis des centaines d'années. Celle de la grande fête est mieux observée encore. Voici quelques détails caractéristiques de ces traditions:

La victime est préparée dès la veille. Le matin, on lui lave le pied droit: ce sont les ablutions. Puis les femmes l'encensent au moyen d'une cassolette de parfums que l'on place sous le ventre et sous la queue de l'animal. On répète la formule sacrée: «Allah houa akbar kbir, Dieu est grand le plus grand.»

L'heure de l'immolation répond à la prière du *dhouha* environ neuf heures. Cette prière est très solennelle et correspond à celle qui se fait, au même moment, à La Mecque, au lieu dit «du sacrifice d'Abraham»: à la *Mina*.

Au Mzab, cette prière est précédée de la visite que font les hommes aux cimetières et de la distribution, dans ces mêmes cimetières, d'aumônes en pain, en dattes, en kouskous.

Le muezzin crie du haut du minaret, l'appel à la prière et répète en langue mozarabite le mot: «zallet, zallet, priez, priez.»

Lorsque la prière est terminée tout le monde s'embrasse en disant: «âid mbarek, bonne fête!»

C'est le moment où, dans les maisons, se fait le sacrifice commémoratif du sacrifice d'Abraham *Sina Brahîm*.

Celui qui aurait devancé le moment du sacrifice rituel «aurait mal aux doigts toute l'année».

Le sacrificateur est le père de famille ou bien un voisin qui a plus de pratique. On prononce la formule du «*bismillah*, au nom de Dieu» sans laquelle toute viande serait impure et ne pourrait être mangée par personne, elle serait *djîfa* «non sacrifiée». On sait que la viande égorgée par les gens du Livre, Chrétiens et Juifs, est permise par une opinion qui tend à prevaloir dans l'islam. Mais, à cette formule, en cette fête, on ajoute ces mots «que Dieu t'agrée comme il agréa la victime que lui offrit Abraham».

Avant d'égorgier le mouton ou le bouc on a eu soin de lui remplir la bouche d'orge et de lui attacher la bouche avec un lien, de sorte qu'il ne puisse le manger. Dès que l'animal a été égorgé, on coupe ce lien et on retire cet orge. Les uns en mangent, les autres le sèment et l'orge qui a poussé de cette semence se nomme *cha'ir en-nebi* «l'orge du Prophète». Il aurait, racontent les musulmans, la propriété de ne pas donner de son lorsqu'on le moud. Il y a, dans les variétés d'orge, une espèce qui, de fait, s'appelle «orge du Prophète» et qui a une certaine ressemblance avec le blé, une espèce d'orge sans barbe, tenant le milieu entre l'orge et le blé. Il y a deux ans j'en ai cherché en vain pour faire un essai dans nos missions des grands Lacs où, disait-on, il aurait poussé mieux que d'autres espèces.

Le sang du mouton est recueilli pour être mangé: «il porte bonheur». On en distribue à tous les parents entre lesquels existe le lien de la parenté «du sang». On en conserve aussi pour l'utiliser comme remède, «il est efficace pour soigner les boutons». De plus on en met sur les linteaux des portes, comme le firent les Juifs d'Egypte pour le sang de l'agneau-pascal. On en pétrit avec du plâtre et on le conserve pour préserver la maison du mauvais œil. Une partie est conservée pour la fête de l'*Achoura*. On en fait un mélange avec des parfums et on brûle cet encens dans la maison.

L'omoplate du mouton, l'omoplate droite, naturellement est mise de côté pour être suspendue, dans les maisons, au-dessus du métier à tisser auquel «il portera bonheur». On y ajoute une inscription arabe consistant dans le nom de Dieu soit dans d'autres formules comme celle que nous avons en notre possession et contenant les noms des «sept dormants» de la caverne. Mais «l'on sait que sur cet os ceux qui savent lire peuvent

déchiffrer une écriture inscrite par Dieu lui-même, comme les caractères que l'on peut lire sur l'os frontal et qui contient la destinée de chacun».

Enfin, une partie du mouton, l'os de la cheville (*tichaâb*) est conservé pour enrouler la chaîne des tissus.

Avec les poumons, le cœur et le foie, on fait des boulettes (*kourdas* en arabe, *thourdas* en mozabite).

Enfin, avec les intestins, tissés entre eux, on fait la *tadersa* que l'on conserve pendant longtemps pour en manger quand on veut obtenir une faveur ou *baraka*.

Quant à la viande, on mange, le premier jour, l'épaule droite d'abord, puis, le lendemain, on mange la tête et les pieds (*bouzellouf*).

Le lendemain de la fête, c'est le tour des femmes à faire la visite des cimetières et des «saints» vénérés dans le pays. La liste en est assez longue. Parmi les «saintes» que l'on invoque il y en a une qui disparut dans une grotte située autour de Ghardaïa, près du lieu dit *moustadjeb*, où elle file de la laine. Un «saint» à la spécialité de procurer des enfants aux femmes stériles. Naturellement, on n'oublie pas de visiter *Lalla Sahla* nommée aussi *Daïa*, laquelle a donné son nom à la ville de Ghardaïa (*ghar Daïa*, la grotte de *Daïa*).

Sur la tombe de leurs parents, les femmes distribuent du pain et des dattes en disant: «*rahmat Allah, îa oualdia*, que la miséricorde de Dieu soit sur vous, ô mes parents.»

Nous n'avons pas dit, et ceci se suppose, que les femmes sont toutes revêtues de leurs plus beaux atours et que les filles sont parées aussi. Les hommes sont obligés, à moins d'empêchement grave d'acheter des habits neufs à leurs femmes, sinon, ce sont des récriminations sans fin qui troubleront le ménage.

Tels sont les principales traditions de la «grande fête» ou de la fête du mouton au Mزاب.

Il y aurait des traditions très intéressantes à contrôler. Ce travail commencé par plusieurs doit être poursuivi avant que bien des choses ne disparaissent.

Citons à propos de *Lalla Sahla*, dont la grotte se voit au pied du minaret de Ghardaïa, la coutume d'y conduire les jeunes filles que l'on veut marier. Elles sont introduites sept fois dans la grotte pour se concilier le patronnage de cette femme qui facilite les mariages: *sahla* signifie «qui est facile».

Au lieu dit *Hrahoua*, sur une côté que suit le chemin d'accès à Ghardaïa, les mêmes filles, aspirant au mariage vont en pèlerinage et se laissent rouler par terre. Ces superstitions sont innombrables au Mزاب comme dans tout l'Islam.

P. A. GIACOBETTI, des Pères Blancs Ghardaïa.

Accidents de la naissance chez les Babemba. — Autant la naissance heureuse des enfants amène de joie au foyer familial et de stabilité dans le mariage, autant l'insuccès des naissances apporte de désaccord dans le ménage et souvent motive la séparation des conjoints. Je veux traiter aujourd'hui trois des principaux accidents de la naissance des enfants. (Je me place toujours au point de vue païen.)

1^o **Enfant mort à la naissance.** C'est un grand malheur pour une femme *Mubemba* de mettre au monde un enfant qui meurt dès l'enfantement. D'abord elle mérite la mésestime de toutes ses compagnes qui se moqueront d'elle dans leurs chants publics. Son mari lui-même qui se doit de conserver sa réputation auprès de ses beaux-parents ne manquera pas d'accuser sa femme d'avoir tué son enfant en disant qu'elle a un esprit maléfice (*chiwa*). Il faudra donc évoquer les mânes des ancêtres et savoir lequel des ancêtres est venu se venger en tuant dès la naissance l'enfant.

Pour marquer son malheur d'une manière plus grande, la mère brise en pièces certains objets du ménage. Peu après, les sage-femmes qui présidaient à la cérémonie de l'accouchement, ensevelissent le petit défunt sous la hutte.

2^o **L'avorton.** Si la mère met au monde un enfant né avant terme (*kapopo*), elle même doit l'ensevelir au pied d'un arbre appelé *mubanga*. Les sage-femmes refusent de se prêter à un tel travail. Un petit vase en terre cuite recouvre le petit tertre.

A la bifurcation des routes, avant de rentrer au village, la mère allume un feu, y dépose un têt de pot cassé dans lequel elle verse un peu d'eau. Dès que l'eau bout, elle y met des racines et remèdes païens que lui a donnés le magicien du village: C'est le *mufuba*. Au moyen de cette eau probatique elle se fait des ablutions sur tout le corps pour se purifier de la souillure de l'avortement. Sans cette précaution, elle demeurerait impure, et les autres femmes enceintes qui l'approcheraient pour lui parler ou pour manger avec elle seraient contaminées comme elle, et auraient aussi comme elle des enfants abortifs.

Chez nos Babembas, la mort, les maladies, et par conséquent les accidents à la naissance comme celui de l'avortement ne s'expliquent pas par des causes naturelles. La cause qui entre en jeu pour l'avortement est l'adultère. La femme est accusée d'avoir commis l'adultère durant la première période de gestation. La femme pour se libérer des menaces et des coups de la part de son mari doit tout avouer. Si réellement elle a fait adultère, elle nomme le coupable (*musoka*) avec qui elle a péché. Le coupable devra alors, par sentence judiciaire du roi, faire de justes réparations en nature. Si au contraire, la femme est accusée à tort d'avoir commis l'adultère, forcée d'avouer, elle se met à faire toutes les imprécations imaginables sur les mânes des ancêtres qu'elle est innocente d'une telle infamie. Pour trancher l'affaire on s'en remet au magicien du village qui au moyen d'évocation des esprits dira que c'est l'esprit maléfice de tel ancêtre qui a causé l'avortement.

3^o La femme meurt en couches. C'est plus grave. Chez nos Noirs Babembas, il y a eu inévitablement un adultère de commis soit de la part de la femme durant les premières périodes de gestation, soit de la part du mari durant la grossesse de son épouse. Il faut trancher l'affaire, et ce n'est pas facile. D'abord la femme est la première interpellée. Même aux moments les plus cruels de son agonie elle est forcée et menacée de nommer celui avec qui elle aurait eu des relations coupables. Souvent, si elle est innocente, ses imprécations la sauveront; d'autres fois elle accusera à tort un homme dont elle voudra se venger. Si elle est coupable réellement elle dévoilera celui avec qui elle a eu des relations clandestines. Si au contraire elle est reconnue innocente, c'est le mari qui est accusé d'avoir commis l'adultère avec d'autres femmes pendant la période de grossesse de sa femme; et c'est ce qui a lieu le plus souvent.

Dès que la femme meurt avec l'enfant dans son sein, le mari lui-même (à moins qu'il n'y ait d'autre coupable reconnu comme tel), doit faire l'opération de retirer l'enfant mort dans le sein de la mère. La mère ne peut être ensevelie avec son enfant dans la même fosse. Le mari prend donc une perche pointue du toit même de sa hutte et l'enfonce in sinu uxoris ejus ut abstrahat corpus infantis. Il fait ensuite un trou dans le mur de sa hutte par où il fera passer les cadavres pour aller les ensevelir.

Les deux cadavres sont enterrés, hors du village, aux bifurcations des routes. Une femme mariée qui passe auprès, pour se concilier l'esprit de la défunte dira: *Uli musuma, waiipeye we mwine ku mwāume*.

P. ED. LABREQUE, des Pères Blancs, Chilubula Mission, Kasama, P. O.

Der Ursprung der koreanischen Schrift¹. — In einem Vortrag, der jetzt der Öffentlichkeit dargeboten wird, behandelte P. ECKARDT vor der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens in Tokyo, Oktober 1926, den Ursprung der koreanischen Schrift. Gewiß ein dankbares Thema, mag man nun die seitherigen Ergebnisse der Kenntnis der Frage zuverlässig und kritisch darzustellen beabsichtigen oder gar neues Licht auf noch so manchen dunklen Punkt darin zu werfen imstande sein: beides tut not. Der Verfasser hat sich lange Jahre in Korea aufgehalten und, wie seine sonstigen Publikationen (Koreanische Konversationsgrammatik 1923, Geschichte der koreanischen Kunst 1929, Koreanische Märchen 1929) zeigen, sich mit koreanischer Sprache, Literatur usw. eingehend befaßt, so daß man etwas Gutes erwarten konnte. Leider muß ich aber sagen,

¹ ANDREAS ECKARDT, O. S. B.: „Der Ursprung der koreanischen Schrift.“ Mitt. d. Deutschen Gesellschaft f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Bd. XVII, Teil C, Tokyo 1929, 20 SS.

daß ich enttäuscht wurde, denn meines Erachtens sind weder die seitherigen Erkenntnisse über den Ursprung der koreanischen Schrift richtig dargestellt und genügend erörtert, noch ist ein wesentliches Moment zu weiterer Aufklärung vorgebracht worden.

Nach einigen einleitenden Worten über Land und Leute, über die vermutliche Herkunft der Koreaner, bietet der Verfasser die bekannten Daten über Einführung und Gebrauch der chinesischen Schrift in Korea und über die Schaffung der koreanischen Silbenschrift *Nilok*² durch *Söltchong*³ um 690 n. Chr. Dann unterstreicht er besonders das Verdienst der „Erfindung der Buchdruckerkunst“ durch König *Thä-tjong* (1401 bis 1419), um allerdings gleich auf der folgenden Seite seine Behauptung indirekt wieder zu korrigieren, indem er sagt, daß „die Koreaner zu damaliger Zeit den Wert der Buchdruckerkunst mit beweglichen Lettern bereits ahnten und die Erfindung als koreanische hochschätzten“; doch genügt leider diese Korrektur nicht. Schließlich kommt er auf die Erfindung der „koreanischen Silbenschrift *Unmun*, die König *Se-tjong* im Jahre 1446 dem Volke vorlegen konnte“, der „einzigen Buchstabenschrift in Ostasien“. — Tatsächlich nennt ECKARDT fast in einem Atemzug (S. 9) die *Unmun* Buchstaben- und Silbenschrift, um sie dann wieder ohne irgendwelche nähere Erklärung der japanischen Silbenschrift entgegenzusetzen! Er rechnet auch nur China, Japan und Korea zu Ostasien; man kann ja den Begriff Ostasien unter irgendeiner Rücksicht auf diese drei Länder einschränken, doch darf man gerade in diesem Zusammenhange nicht vergessen, daß auch Länder wie die Mandschurei, Siam, Campa (heutiges Annam) u. a., die auch ein Alphabet hatten, in Ostasien liegen. — Nach kurzer Darlegung der jetzigen Formen dieser Schrift, 11 Vokale und 14 Konsonanten, sucht ECKARDT die Frage zu beantworten, woher denn eigentlich ihre Vorbilder genommen sind.

Die meisten Sprachforscher⁴, so sagt ECKARDT, sind der Ansicht, daß die koreanische Schrift dem „Sanskrit- (*Devanāgarī*-) Alphabet“ entlehnt sei. Er führt einige Konsonantenzeichen der *Nāgarī*-Schrift an und meint, daß sich da eine gewisse Ähnlichkeit zeige, doch „von den Vokalen findet sich nicht ein einziger, den man auch nur mit ein wenig Phantasie zum Vergleich heranziehen könnte“. Zudem wäre damals der Buddhismus in Korea mit aller Macht verfolgt worden, „so daß es schon aus diesem Grund unwahrscheinlich ist, daß das Sanskrit oder das Tibetische der koreanischen Schrift zugrunde gelegt wurde“. Ein Vergleich der koreanischen mit der chinesischen Schrift zeigt nach ECKARDT nur, daß diese auch einige einfache Schriftzeichen besitze, sonst nichts. Andere — ECKARDT gibt keine Namen an — glaubten nun, daß die koreanische Schrift auf ein „europäisches oder kleinasiatisches Vorbild schließen ließe“. Er erwähnt,

² Gewöhnlich nennt man diese Schrift nach sino-japanischer Aussprache *Nido* oder *Rito*, entsprechend dem zweiten Schriftzeichen *tau* „Weg“, mit dem es geschrieben wird; ECKARDT (und auch COURANT) schreibt dafür das Zeichen *tu* „lesen“, altchinesisch *tuk*, und so erklärt sich der Endkonsonant *k* im Sino-Koreanischen.

³ Ich schreibe die Namen in der Umschrift, die ECKARDT in dieser Broschüre und auch in seiner Grammatik verwendet und die auch sonst wenigstens teilweise in der Transkription koreanischer Wörter gebraucht wird. Doch ich bedaure, daß er in der Grammatik, der ersten in deutscher Sprache, nicht eine wissenschaftlich richtigere gewählt hat. Die Zugrundelegung der *Romaji* war aus verschiedenen Gründen naheliegend. Aber ECKARDT sah selbst die Unzulänglichkeit dieser Umschrift, denn er mußte für die einzelnen Affrikaten *dž*, *tš*, *tšh* die für die *Romaji* nicht konsequenten Zeichen *dj*, *tj*, *tch* wählen; ebenso brauchte er für einzelne Vokale diakritische Zeichen und nahm dazu das Kürzezeichen, resp. den umgekehrten Zirkumflex, also *ö*, *ü*, *û*; diese palatalen Vokale — nach dem „Anthropos“-Alphabet —, denn das dürften sie wohl nach ECKARDT's Beschreibung in seinen Ausspracheregeln sein, hätten besser mit *i*, *e* oder dgl. umschrieben werden können, zumal da das Länge- und Kürzezeichen in der historischen und dialektalen Phonetik des Koreanischen durchaus nötig sein wird.

⁴ Der Verfasser führt hier F. KIELHORN, Grammatik der Sanskritsprache, an. Nun, KIELHORN's Grammatik in allen Ehren, den Sanskritstudenten ist sie in guter Erinnerung; doch ich weiß nicht, ob KIELHORN's Ansicht als die der Sprachforscher allgemein gelten kann, wenn es sich um den Ursprung der koreanischen Schrift handelt. Zudem möchte ich glauben — die Grammatik habe ich leider gerade nicht zur Hand —, daß auch KIELHORN die Abhängigkeit nur des Systems des koreanischen Alphabetes vom indischen behauptet, nicht auch seiner Form.

daß bereits im 7. Jahrhundert n. Chr. der Arianismus in China Eingang gefunden und daß arianische Priester sicher die syrische Schrift benutzt hätten. — ECKARDT wechselt hier Nestorianismus mit Arianismus; seither ist nichts darüber bekannt, daß Arianer ihres Erzvaters Lehre bis nach China getragen hätten. — Er spricht dann von Mohammedanern, Juden und Franziskanern, die nach China gekommen sind, um zu zeigen, daß europäische Sprachen und Schriften, besonders auch das Lateinische, wenigstens in China und der Mongolei bekannt gewesen wären. Doch es gäbe keinen größeren Gegensatz als zwischen koreanischer und europäischer Schrift, und wenn zufällig zwischen hebräischem *m* und lateinischem *i* und den entsprechenden koreanischen Buchstaben eine Ähnlichkeit gefunden werden könnte, so beweiße das keine Schriftverwandschaft, sondern nur, daß man „durch einfache Operation eine Ideenassoziation hervorrufen könne“. — Ich weiß nicht, ob diese Ideenassoziation überhaupt einmal früher hergestellt wurde.

„Haben wir nun mit wenig Erfolg die koreanische Schrift mit anderen verglichen, so kommen wir vielleicht eher zum Ziel, wenn wir eine Anleihe bei der Religionsphilosophie und der Musik vermuten“, so leitet ECKARDT nun seine eigenen Ideen über den Ursprung ein. Er führt zunächst die beiden Trigramme — drei ungebrochene und drei gebrochene Linien — an, die bekanntlich seit dem ehrwürdigen *I-king* den Chinesen als Unterlage zu allerlei Spekulationen gedient haben, und findet dort „einen ähnlichen Aufbau“ wie bei dem Alphabet *Se-tjong's*; nur für die Vokale wäre damit noch keine Lösung gefunden. Aber da hilft Svastika weiter, das Allheilzeichen, denn „eine große Anzahl von koreanischen Buchstaben k a n n aus den Linien dieser Radform konstruiert werden“! Dann bringt ECKARDT eine Reihe der koreanischen Notenmerkmale, die allerdings mit manchen koreanischen Buchstaben gar sehr übereinstimmen, doch untersucht der Verfasser nicht, was früher war, die Notenmerkmale oder die Buchstaben, und vor allem welche Beziehung zwischen der Symbolisierung der Noten- und Schriftzeichen bestand. Dann bespricht ECKARDT das fünfgliedrige Schema, das seit dem *hung-fan* „Großer Plan“ des *Šü-king* die Chinesen und natürlich auch ihre getreuen Schüler, die Koreaner, so sehr lieben und in dem sie alles Mögliche und Unmögliche aus dem Makro- und Mikrokosmos, und so auch die fünf Hauptgruppen der Sprachlaute unterbringen. Leider unterläßt es ECKARDT zu sagen, was denn die Gliederung der Laute mit der Schaffung des koreanischen Alphabetes zu tun hat; und das ist sehr schade, denn wäre er diesem Gedanken nachgegangen, so hätte er unbedingt darauf stoßen müssen, wo die Koreaner für ihr Alphabet gelernt haben. Er sagt sogar: „Bemerkenswert für den koreanischen Lautaufbau ist hier die weitere Gliederung der Laute“, nämlich in reine, getrübbte, kurze und halbe; und dann weiter: „Die alte Glosse bemerkt hiezu: weil *r* und *l* zwischen *k* und *t* liegt, gleichsam die Verbindung von beiden darstellt, so wird auch das koreanische Schriftzeichen dementsprechend aus *k* und *t* zusammengesetzt.“ ECKARDT vermutet nun, daß die Vierteilung vielleicht im Anschluß an die vier Töne des Chinesischen geschehen ist; nein, damit hat sie nichts zu tun, wohl aber etwas mit einer ähnlichen Einteilung der Laute, die in den Laut- und Reimtabellen des *Khang-hi tsü-tien* zu finden ist; eine analoge sino-japanische Einteilung der *Katakana*-Konsonanten hätte ECKARDT schon nachdenklich machen müssen. Und die alte Glosse, mag sie recht haben oder nicht, hätte ihm sagen können, daß die Koreaner wohl ernst über die Beziehung zwischen Laut und Symbol nachgedacht haben. „Obwohl uns nun“, so sagt ECKARDT, „das Gesagte mit dem Ursprung der koreanischen Schrift vertraut machen könnte, so dürfte doch noch eine rein gedankliche Erwägung in Betracht kommen.“ Die einfachsten Ausdrucksmittel einer neuen Schrift wären Punkt, Strich, Quadrat, Kreuz, Stern und Kreis; das sind aber die Elemente, „aus denen sich die koreanische Schrift gebildet hat“; man k a n n allerdings die koreanischen Buchstaben in diese Elemente auflösen. „Wir könnten mit dem bereits Gesagten uns begnügen“, so beschließt ECKARDT seine Ideenassoziationen, „aber dann hätten wir — fast möchte ich sagen das Einfachste und Naheliegendste vergessen. Es ist die Annahme, daß die Schrift aus der Form der koreanischen Fenster und Türen genommen ist.“ Und nun schildert er recht anschaulich, wie die koreanische Majestät, als die Arbeiten der Gelehrten so lange kein Resultat zeitigten, die Sache der Schaffung einer koreanischen Schrift

selbst in die Hand genommen hat. Der König hätte in einem Raume gesessen, wo dieselbe Tür- und Fenstergitterung, wie sie noch heute überall zu finden ist, vorhanden gewesen wäre⁵. Als man nun an einem toten Punkte angekommen war, da wären des Königs Augen an den senk- und wagrechten Stäben der Fenster hängengeblieben, „und es kam ihm wie mit einemmal die Erleuchtung... Mit Leichtigkeit kann man alle Vokale und Konsonanten der koreanischen Sprache in diese Stabkreuzungen hineinschreiben bzw. herauslesen“.

Dieser ganze Erklärungsversuch ist meines Erachtens nicht stichhältig, weil er unbedenklich den Schritt von der Möglichkeit in die Wirklichkeit tut. *A posse ad esse non valet conclusio!* Ich würde sehr wünschen, denn die Sache wäre es wert, wenn der Verfasser das ganze Problem noch einmal von vorne angreifen und uns historisch verbürgte Tatsachen mitteilen würde, da in geschichtlichen Fragen die Gedanken immer nur den Tatsachen folgen dürfen. Dabei wären folgende drei Fragen besonders zu erörtern und zu beantworten.

Erstens: Welches ist die Tradition der Koreaner über die Schaffung ihrer Schrift? Das Datum des Werdens des koreanischen Alphabetes ist verhältnismäßig spät, und die Koreaner haben nach chinesischem Vorbild recht viel geschrieben, so daß da wohl etwas Zuverlässiges zu finden sein sollte. Die betreffenden Texte müßten aber vollständig und genau übersetzt und richtig interpretiert werden. Seither wußte man⁶, daß es einstimmige Tradition der Koreaner ist, daß ihre Schrift nach dem Vorbild der (indischen) *jan*-Schrift und den (chinesischen) *ku-tšuan* geschaffen wurde. Bekannt ist auch, daß der koreanische Gelehrte *Sung Sam-mun* dreizehnmal zu dem chinesischen Hanlingelehrten *Huang*, der auf der Halbinsel Liau-tung in Verbannung weilte, gewandert ist, um mit ihm über das neuzuschaffende Alphabet zu beraten. ECKARDT spricht selbst noch von den anderen Vorarbeiten. Welches ist nun der Text, der zweifellos besagt, daß der König all diese Arbeiten beiseite geschoben hat und von vorne begann? Ein paar Ausdrücke in Berichten und Edikten, die konventionelle Lobspprüche sein können, genügen nicht, um eine allgemeine Tradition unberücksichtigt zu lassen. Oder bezieht sich diese auf sonstige Schriften in Korea und auf welche? Jeder Bruchteil einer Überlieferung, selbst wenn sie nur in alten Glossen erhalten ist, ist unendlich viel wertvoller für die Erkenntnis historischer Tatsachen als aus der Luft gegriffene Annahmen.

Zweitens: Welche Laute wollte man darstellen und wie hat man sie analysiert und gegliedert? ECKARDT geht über diese Frage hinweg, und doch ist das gerade bei der Schaffung oder Annahme eines Alphabetes das eigentliche Problem; die Wahl der Lettern ist von weit geringerer Bedeutung, zumal wenn man wie die Koreaner genügend Syllabare zur Auswahl hatte. Man hatte zu unterscheiden, ob ein Zeichen den Sinn oder den Laut eines Wortes symbolisierte, aber auch, welchen Laut des chinesischen Wortes, der sich im Laufe der Zeit gewandelt hatte, und welchen Laut des koreanischen Wortes, der sich nach Dialekten differenzierte, es darstellen sollte. Und da lag die große Schwierigkeit, die in den Jahrhunderten immer wieder neu wurde. Ob das Sanskrit-Alphabet auf das *Nitok*-Syllabar Einfluß ausgeübt hat oder nicht, mag dahingestellt bleiben, sagt ECKARDT. Nein, das darf nicht dahingestellt bleiben, denn hier ist der erste Schritt, den die Koreaner zur Lautanalyse machten, und sie sind darin nicht minder als die Chinesen Schüler der Inder gewesen, ob direkt oder indirekt, ist unwesentlich. Die chinesischen Lexika der verschiedenen Jahrhunderte suchten auch dem Lautwandel des Chinesischen gerecht zu werden, und die Koreaner haben daraus gelernt, denn für sie galt es zunächst, die chinesischen Wörter richtig zu bezeichnen. So haben sie auch gleich nach dem Erscheinen des *Hung-u tšeng-yün* (1375) ihr *Hungmu*-Syllabar geschaffen. ECKARDT erwähnt dieses nur kurz und sagt, daß mit ihm in den koreanischen Schriften

⁵ Schade, daß ECKARDT das Buch von P. L. GAILLARD, *Croix et Swastika en Chine*, Var. Sinol. Nr. 3, wohl nicht gekannt hat, sonst hätten sich gewiß noch schönere Ideenassoziationen zwischen Swastika, Fenstergitterung und koreanischen Buchstaben ergeben!

⁶ Vgl. HULBERT, *The History of Korea*, I, S. 307 f.; *Notes on the Corean Alphabet*, in: *The Korean Repository*, I, S. 231—233 u. a.

das Chaos vollständig wurde. Nein, im Gegenteil! Gerade dieses Syllabar brachte Klärung, ist, und darin hat J. SCOTT⁷ wohl recht, ein wichtiges Glied in der Geschichte der Erfindung des koreanischen Alphabetes und bietet den Schlüssel zur Gruppierung und Aussprache der verschiedenen Buchstaben. Dadurch wurde man befähigt, im 15. Jahrhundert auf Befehl und Antrieb des Königs *Se-tjong* — damit dürfte auch der Anteil der koreanischen Majestät genügend anerkannt sein — das *Pantchel*-Alphabet (chines. = *fantshie*) mit der Analyse nach Anfangs- und Endkonsonanten und Vokalen, nach den *tsi* und *mu* usw. zu schaffen, um die chinesischen Wörter genau notieren zu können. Dieses *Pantchel*, dessen Namen ECKARDT gar nicht erwähnt, wurde bereits 1443 promulgiert⁸. Das koreanische Alphabet von 1446 ist im Grunde nur eine Neuauflage, wohl mit besonderer Berücksichtigung der koreanischen Sprache. M. COURANT bezeichnet mit *Ŭnmun* das Schreiben, resp. den Druck der koreanischen Sprache in *Pantchel*, was mir nach den chinesischen Zeichen dafür auch verständlicher erscheint. Das *Pantchel* hatte nun noch drei weitere Konsonantenzeichen, die später geschwunden sind, die aber für die Lautanalyse und die Abhängigkeit vom Chinesischen charakteristisch sind. ECKARDT erwähnt auch diese gar nicht. Noch fehlerhafter erscheint es mir, daß er in dieser Broschüre und auch in seiner Koreanischen Konversations-Grammatik gar nicht von koreanischen Diphthongen spricht. Er sagt, daß die koreanischen Umlaute *ä*, *ö*, *ü* mit den entsprechenden Vokalen + *i* gebildet würden. Aber umgekehrt muß es heißen: die Diphthonge der koreanischen Schrift — und sie werden früher auch wohl vorhanden gewesen sein, wie das Altchinesische und vielleicht noch manche der heutigen Dialekte zeigen — werden als Umlaute, wenigstens im Dialekt von Seoul, gesprochen. Auch der Buchstabe, der sonst als *e* angesetzt wird (so SCOTT, COURANT u. a.), soll nach ECKARDT *ö* oder *ü* sein, während *e* Umlaut wäre; diese Bezeichnung von Umlaut ist sprachlich irreführend und ECKARDT's Annahme unbegründet. Der Mangel in der Darstellung des koreanischen Alphabetes wie auch mancher Laut- und Sprachregeln seiner Grammatik beruht unter anderem darauf, daß er die historische Phonetik des Koreanischen (wie auch des Chinesischen) vollkommen außer acht läßt; ohne diese ist da aber nun einmal nichts zu machen⁹.

Drittens: Welche Schriften und Schriftformen waren vor der Schaffung des *Pantchel* in Korea bekannt und welche Beziehungen der Ähnlichkeit lassen auf Abhängigkeit schließen oder nicht? Jedenfalls waren da chinesische und indische. Was bedeutet aber für die Koreaner *ku-tšuan*? *fan* kann Sanskrit heißen, aber auch Pali und allgemein indisch; indisch war aber nicht nur die *Nāgarī*-Schrift. Weiter: welches waren die Kursivformen der fremden Schriften in Korea zu damaliger Zeit? Welche Veränderungen, besonders auch durch die technischen Schreibmittel, hervorgerufen werden können, kann man an den Schriften Hinterindiens und Zentralasiens studieren. In den buddhistischen Klöstern Koreas werden wohl noch manche alte Werke zu finden sein, die Aufklärung bieten können. Zur Stellung des Buddhismus in Korea vgl. was HULBERT (l. c., I, S. 308) sagt: „It is believed by some that Buddhism was entirely crushed in the first years of the dynasty, but this is a great blunder. Buddhism has began to wane, but long after the end of king *Se-tjong*'s reign it was still the predominant religion of Korea.“ Wichtig ist auch die Beziehung zur *Ŭan*-Dynastie und welche Einflüsse von dort kamen. In den Einzelheiten der äußeren Form der koreanischen Schrift sieht man den Einfluß der chinesischen; auch die Zusammenfassung der Buchstaben zu einem Silbenquadrat weist auf das Chinesische (vgl. jedoch auch Ähnliches bei einer Form der uigurischen Schrift).

⁷ In: *Stray Notes on Korean History and Literature*, N. Ch. Br. R. A. S., XXVIII, S. 214—232.

⁸ Vgl. ASTON, *The Onmun when invented?*, in: *Transact. of the As. Soc. of Japan*, XXIII, S. 1—4; M. COURANT, *Écriture Coréenne*, in: CH. FOSSEY, *Notices sur les Caractères Étrangers*, Paris 1927; ders., *Bibliographie Coréenne*, Paris 1894—1901; ders., *Note sur les différents systèmes d'écritures employés en Corée*, in: *Transact. of the As. Soc. of Japan*, XXIII, S. 5.

⁹ Zur historischen Phonetik des Koreanischen wie Chinesischen vgl. KALGREN, *Phonologie Chinoise*, Leiden 1915—1926, und die dort angegebene Literatur.

Ob nun die Vorbilder der einzelnen koreanischen Buchstaben von dem *Nāgarī*-Kursiv (SCOTT), oder dem Paliquadrat (R. STÜBE, Der Ursprung des Alphabetes und seine Entwicklung) genommen sind; oder ob sie durch Zerlegung chinesischer Zeichen gewonnen wurden¹⁰, oder schließlich sonstwoher genommen sind, das wird man meines Erachtens nur entscheiden können, wenn man die bezüglichen Schriftformen oder klare Angaben der koreanischen Tradition vorbringen kann. Zudem weiß man, daß die Katakanazeichen von chinesischen genommen sind, und doch kann im einzelnen nicht mit Sicherheit angegeben werden, von welchen sie stammen.

Die Beantwortung all der einschlägigen Fragen ist gewiß nicht einfach. Aber manche Publikationen können schon helfen, die ECKARDT nicht zu kennen scheint oder nicht zur Hand hatte. Neben den hier bereits erwähnten kommen noch folgende in Frage: G. VON DER GABELENIZ, Zur Beurteilung des koreanischen Schrift- und Lautwesens (Sitzungsber. d. preuß. Ak. d. Wiss., 1892, S. 587—600); zur Schriftfrage allgemein: R. STÜBE, die bereits zitierte Schrift u. a.; zur Frage der Entwicklung des Buchdruckes und des Anteiles Koreas: TH. F. CARTER, The Invention of Printing and its Spread westward, New-York 1925; hier sind auch die weiteren Werke angegeben. ECKARDT bringt in sonderbarem Zusammenhang Dravida und Sanskrit und Korea! Vielleicht fiel ihm unglücklicherweise HULBERT's A Comparative Grammar of the Korean Language and the Dravidian Dialects in die Hände. HULBERT weiß nichts von vergleichender Sprachwissenschaft, wohl aber etwas von koreanischer Geschichte; für die linguistischen Fragen muß man nach besseren Handbüchern greifen. Die Bände von The Korean Repository und von dessen Fortsetzung The Korean Review, die in Korea gedruckt wurden, enthalten viel brauchbares Material.

Es ist wirklich zu wünschen, daß uns jemand mit gründlicher und kritischer Benutzung all der vorhandenen Unterlagen eine vollständige und zuverlässige Darstellung der koreanischen Schriftfrage böte. Daß P. ECKARDT die Lösung dieser Aufgabe noch nicht geglückt ist, glaubte ich zeigen zu können und zeigen zu müssen. Hoffentlich findet er, der im übrigen als vorzüglicher Kenner Koreas bestens bekannt ist, Zeit und Gelegenheit, das Thema noch einmal aufzunehmen, um uns dann, auf günstigeren Voraussetzungen fußend, einer mehr befriedigenden Lösung entgegenzuführen.

P. F. X. BIALLAS, S. V. D., Shanghai.

Italienischer Geographischer Kongreß in Neapel, 22. bis 29. April 1930. —

Vom 22. bis 26. April d. J. fanden in Neapel die Vorträge des 11. italienischen Geographen-Kongresses statt, eingeteilt in allgemeine Sitzungen (meist Tätigkeitsberichte größerer geographischer Institutionen) und Fachsitzungen (Kartographie und physische Geographie; Anthropogeographie; historische Geographie; Wirtschaftsgeographie; Kolonialgeographie und didaktische Geographie). Mit dem Kongreß waren Ausstellungen über Geschichte der Kartographie, Photographie und andere geographische Produktion Italiens verbunden, und im Anschluß wurden Führungen in die Umgebung veranstaltet, für die in den „Atti del XI Congresso Geografico Italiano“ auch vom völkerkundlichen Standpunkt aus interessante Führer von DAINELLI und MALLADRA verfaßt worden sind (Hausformen; Volk und Boden). — Im allgemeinen berührten die Vorträge seltener rein anthropologische Fragen, da auch in den Fachsitzungen für Anthropogeographie größtenteils Beziehungen der Bevölkerungsstatistik zur Natur und Wirtschaft bestimmter Gebiete erläutert wurden (ALBANI, ALGRANATI, ALMAGIÀ, BIASUTTI, CASTALDI, CORSO, FRANCIOSA, GIUSTI, DE GRAZIA, GRIBAUDI, MERLINI, MORI, ROSSO, TONIOLO, VIESI). Besonders erwähnt seien:

a) Über Italien: CASTALDI: Dachformen bei Maddaloni und Dugenta. DE GRAZIA: Landwohnungen im Tal des Sinni.

b) Über italienische Kolonien: DE AGOSTINI: Namensübertragung in Karten der Cyrenaika, und BÉGUINOT: Namensübertragung aus libysch-berberischen Sprachen, zwei Vorträge, die zusammen mit dem von BÉGUINOT-CORSO: Sammlung von

¹⁰ Vgl. was CGURANT sagt: „la série des labiales dérive du carré; les gutturales et les dentales sont représentées par le carré privé d'un ou deux côté.“

ethnographischen Material in den italienischen Kolonien besonders Gelegenheit zur Aussprache über Eingebornendialekte und die kulturelle Bedeutung der arabischen Einwanderung in Libyen boten. BÉGUINOT wies auf die Versuche hin, auf Grund von Namensforschungen (Bari!) Beziehungen zwischen Berbern und Etruskern und Iberern aufzudecken (BRINTON, v. D. GABELENTZ, SCHUCHARDT, DE CHARENCEY, TROMBETTI). CORSO: Ländliche Wohnformen in Libyen. RICCI: Ethnographische Beobachtungen in Nordwest-Tripolitanien (mit Vorlage neuer Profilaufnahmen durch die Troglodytenwohnungen des Djebel Garian und einer Karte der Rassenverteilung in der Stadt Tripoli).

c) Über Unterrichtsfragen: ALMAGIÀ: Die Anthropogeographie an den italienischen Mittelschulen. BIASUTTI: Die Ethnographie im Geographieunterricht der Mittelschulen.

Die Vorträge werden in den „Atti“ des Kongresses veröffentlicht.

Dr. RICHARD PFALZ.

Volkszählung und kartographische Festlegung der Kasten und Stämme in Indien. — Die indische Regierung hat sich entschlossen, im Zusammenhang mit der nächsten Volkszählung vom 1. Jänner 1931 das Material zu einem Kartenband der Verbreitung der Kasten und Stämme von Indien zu sammeln. Dieser Schritt geschieht auf Veranlassung des Breslauer Anthropologen und Indienforschers Baron VON EICKSTEDT. Er bedeutet die kartographische Aufnahme von vielen hundert Millionen von „Indern“ der verschiedensten Rassen und Stämme. Bisher war die genaue räumliche Verteilung der Kasten innerhalb der vielen heterogenen Nationen nur oberflächlich, die der Primitivbevölkerung oft so gut wie gar nicht bekannt. Es ist bemerkenswert, daß die indische Regierung trotz der herrschenden politischen Schwierigkeiten ein Kulturwerk von derartigem Umfang in Angriff nimmt.



Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Zu den Zentralproblemen der Völkerkunde, sagt Prof. Dr. FRITZ KRAUSE, gehört die Frage nach dem „Warum“ und „Wie“ des Kulturwandels. Leider sei dieses Problem bisher noch von keinem Völkerkundler ernsthaft angegriffen worden. Darum versucht er selbst in seinem, in Wien gehaltenen Vortrag *Kulturwandel und Volkstum* mit Hilfe seiner sogenannten „Strukturlehre“ orientierendes Licht in diesen Fragenkomplex zu bringen. Doch bemerkt er ausdrücklich, daß nicht etwa das Arbeitsfeld der „Strukturlehre“ auf die Erforschung des Kulturwandels beschränkt sei. Der Vortrag hat bei gewollt theoretischer Einstellung durchaus programmatischen Charakter. Das Problem des Kulturwandels wird von allen Seiten beleuchtet. Ziel der Forschung, Wege und Forderungen zur Lösung der verwickelten Einzelfragen werden gezeigt. Praktische Untersuchungen an konkreten Kulturerscheinungen werden den Wert und die Brauchbarkeit des hier gebotenen, theoretischen Grund- und Aufzisses noch beweisen müssen. (Mitt. d. Anthr. Gesellsch. in Wien, LIX [1929], 247—265.)

R. PETTAZZONI schließt aus linguistischen Gründen, aus den Bemerkungen römischer Schriftsteller, aus der Volkstradition und aus den Inschriften, daß *Tinia*, die oberste Gottheit der Etrusker, ein blitzeschleudernder Himmels-gott gewesen sein müsse. (Studi e Materiali di Storia delle Religioni, IV [1928], 207—234.)

Zur großen Anzahl von Vergleichen der Kulturen in der Alten und Neuen Welt hat P. RIVET einen neuen gefügt. Er vergleicht die Sprachen Ozeaniens einschließlich das Ainu mit denen von Sumer und Südostasien und findet zahlreiche frappante Ähnlichkeiten.

Europe et Généralités.

Un des problèmes centraux de l'ethnologie c'est d'après le professeur Dr. FRITZ KRAUSE la question du «Pourquoi» et du «Comment» des modifications culturelles. Il est regrettable, dit-il, que ce problème n'ait pas encore été entamé sérieusement jusqu'ici par aucun ethnologue. C'est pourquoi M. KRAUSE essaie lui-même dans une conférence faite à Vienne sur «l'évolution de la civilisation et le caractère ethnologique du peuple de se servir de ce qu'il appelle sa «théorie de la structure» pour répandre de la lumière sur l'ensemble de ces questions. Toutefois l'auteur fait expressément la remarque que l'usage de cette théorie n'est pas restreint à l'examen des modifications culturelles. Bien qu'essentiellement et délibérément théorique, la conférence en question a un caractère tout-à-fait programmatique. Le problème de l'évolution culturelle s'y trouve éclairé de tous les côtés. On y expose le but des recherches, les moyens et conditions pour arriver à la solution des questions de détail si embrouillées. Des recherches pratiques faites sur des phénomènes culturels concrets auront à prouver la valeur et l'utilité du précis théorique qui nous est présenté. (Mitt. d. Anthr. Gesellsch. in Wien, LIX [1929], 247—265.)

M. R. PETTAZZONI examine les arguments linguistiques, les observations faites par les auteurs romains, la tradition populaire et les inscriptions pour en conclure que *Tinia*, la divinité suprême des Etrusques, a dû avoir été un dieu céleste fulminant. (Studi e Materiali di Storia delle Religioni, IV [1928], 207—234.)

M. P. RIVET a augmenté d'une nouvelle comparaison le nombre de celles qui ont déjà été faites entre les civilisations de l'ancien et celles du nouveau Monde. Il compare les langues de l'Océanie, y compris l'Ainou, avec celles de Sumer et du Sud-Est

Den Ausstrahlungspunkt verlegt er nach Südasien oder nach Insulinde. Im Westen sind die Einflüsse bis ins Mittelmeergebiet und nach Afrika erkennbar, sie scheinen vorwiegend den Seeweg genommen zu haben, im Gegensatz zur Ausbreitung z. B. des Indoeuropäischen. Schon der allgemeine Gang in der Entfaltung beider Gruppen scheint auf diesen Unterschied hinzuweisen. „Die einen (Sprachen) zeigen sich konservativ, während andere ihr Vokabular stürmisch ändern oder erneuern. Wahrscheinlich kann man eines Tages die Ursachen deutlich nachweisen, die offenbar auf sozialem Gebiet liegen.“ (Collection ling. publ. par la Soc. ling. de Paris, XXIV [1929].)

Gegen voreilige psycho-analytische Hypothesen macht E. E. EVANS-PRITCHARD in seiner lesenswerten Studie über die Verwandtschaft in den primitiven Gesellschaften darauf aufmerksam, „daß man bei der Untersuchung, wie sich der Sohn gegenüber der Mutter benimmt, nicht nur das Verhältnis Sohn-Mutter berücksichtigen muß, sondern auch das Verhältnis Sohn-Vater und Vater-Mutter. So selbstverständlich das auch zu sein scheint, es ist doch oft, und gerade von psycho-analytisch eingestellten Ethnologen, übersehen worden. Das Benehmen des Kindes seiner Umwelt gegenüber wird innerhalb des Familienkreises geformt und durch späteren Kontakt verstärkt.“ (Man, XXIX [1929], 148.)

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Gruppen und Stämmen bei den primitivsten Völkern, einst vorzugsweise von der evolutionistisch - naturwissenschaftlichen Völkerkunde gestellt und in einer für die Primitiven abträglichen Weise beantwortet, wird heute vielfach von seiten kritisch und historisch geschulter Ethnologen neu gestellt und zuungunsten der alten Theorie vom „unaufhörlichen Kampf der Urzeit“ entschieden. Auch ein neuer Aufsatz von L. T. HOBHOUSE (Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Soziologie, V [1929], 2) dient dieser Aufgabe. Nach HOBHOUSE kann man die diesbezüglichen Verhältnisse bei den verschiedenen Primitivgruppen (Andamanesen, Semang, Sakai, Kubu,

de l'Asie et arrive à découvrir de nombreuses analogies très frappantes. Le centre de rayonnement, l'auteur le place au Sud de l'Asie ou dans l'Insulinde. Vers l'Ouest, les influences se font sentir jusque dans le bassin de la Méditerranée et en Afrique et semblent avoir emprunté surtout la voie maritime, contrairement à ce qui s'est produit p. ex. pour l'Indoeuropéen. Rien que les grandes lignes dans l'évolution des deux groupes semblent indiquer cette différence. «Les unes se montrent conservatrices, tandis que d'autres modifient ou renouvellent leur vocabulaire avec rapidité. Il est probable qu'on pourra quelque jour mettre en évidence les causes, évidemment sociales.» (Collection ling. publ. par la Soc. ling. de Paris, XXIV [1929].)

A l'encontre d'hypothèses psycho-analytiques hasardées, M. E. E. EVANS-PRITCHARD fait la remarque dans son intéressante étude sur la parenté dans les sociétés primitives qu'en examinant la conduite du fils vis-à-vis de sa mère, on ne doit pas seulement envisager les relations de fils à mère, mais encore celles de fils à père et de père à mère. Tout évidente que semble être cette manière de voir, elle a néanmoins souvent été laissée de côté et précisément par des ethnologues psycho-analytiques. La conduite de l'enfant vis-à-vis de son entourage se forme à l'intérieur de la famille et s'accroît par les relations ultérieures. (Man, XXIX [1929], 148.)

La question des rapports entre les groupes et tribus chez les plus primitifs a jadis surtout été posée par l'ethnologie naturaliste et évolutionniste et traitée d'une manière préjudiciable aux primitifs. De nos jours cette question est soulevée à nouveau et souvent par des ethnologues formés à la critique et à l'histoire, et elle est résolue en défaveur de l'ancienne théorie de la «lutte incessante aux temps primitifs». Une étude récente de M. L. T. HOBHOUSE (Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Soziologie, V [1929], 2) poursuit le même but. L'auteur admet qu'au sujet des rapports en question chez les différents groupes de primitifs (Andamans, Semangs, Sakais, Kubus, Weddas, Aetas, Tasmaniens, Boschimans,

Wedda, Aeta, Tasmanier, Buschmänner, Feuerländer, Botokuden) in folgende Übersicht gliedern: 1. Kampf zwischen den Gruppen bei fünf Völkern; 2. Familienrache auf Vereinbarung bei zwei Völkern; 3. Fehlen gemeinsamer Kämpfe innerhalb des Stammes bei fünf Völkern (Batwa, Semang, Sakai, Kubu, Wedda). Kampf und Blutvergießen sind aber auch bei den kriegslustigeren Stämmen so selten, daß die Mehrzahl unter ihnen im Vergleich zu den „fortgeschritteneren“ Völkern als friedlich bezeichnet werden muß. HOBHOUSE vermutet noch, daß der friedliche Charakter der heutigen Aeta vor allem ein Produkt der historischen Entwicklung sei. Entschieden kann das jedenfalls noch nicht werden.

M. ZAMIATNINE berichtet in der „Revue anthropologique“ (VII—IX [1929]) über die Mousterienstation von Ilskaia (Provinz Kuban, Nordkaukasus). Die sehr reiche Industrie zeigt neben Splintern und Abschlägen über 300 Stück sogenannter Nuklei aus Lydit und Hornstein. Der Verfasser schließt mit einem Vergleich des Ilskaia-Mousteriens mit den Funden aus der benachbarten Höhle Kuk-Koba und den von P. EFIMENKO gehaltenen Stationen.

H. V. VALLOIS hat durch ausgedehnte anatomische Studien sehr bemerkenswerte Resultate über den monophyletischen Ursprung des Menschen erhalten. „Das vergleichende Studium der differentiellen Kennzeichen der Menschenrassen und der Anthropoïden läßt keine deutliche Angleichung zwischen bestimmten Rassen und bestimmten Anthropoïden erkennen; sie zeigt anderseits, daß eine große Zahl von typischen Kennzeichen der vier Anthropoïdenarten bei allen Menschenrassen fehlen, und umgekehrt, daß die großen unterscheidenden Kennzeichen der verschiedenen Menschenrassen allen Anthropoïden ohne Ausnahme fehlen. Endlich zeigt sie uns, daß die heutigen Repräsentanten der Art *homo* eine Gruppe bilden, deren strukturelle Gleichartigkeit wenigstens ebenso stark ist, als die irgendeiner Anthropoïdenart. Fügen wir zu dieser Beweisgruppe die unleugbare Tatsache hinzu, daß alle heutigen Menschen, trotz ihrer rassenhaften Unterschiede, sich

Fuégiens, Botokudes) on peut établir l'aperçu que voici: 1^o Lutte entre les groupes chez cinq peuplades; 2^o vengeance entre familles après accord chez deux peuplades; 3^o absence de luttes mutuelles au sein de la tribu chez cinq peuplades (Batwas, Semangs, Sakais, Kubus, Weddas). Mais même chez les tribus plus belliqueuses, la lutte et l'effusion de sang sont si rares que la plupart d'entre elles doivent être considérées comme pacifiques si on les compare à d'autres peuples «plus avancés». M. HOBHOUSE suppose en outre que le caractère pacifique des Aetas de nos jours est surtout dû à l'évolution historique, chose qu'en tout cas on ne peut pas encore établir avec certitude.

M. ZAMIATNINE nous parle dans la „Revue anthropologique“ (VII—IX [1929]) de la station moustérienne d'Ilskaia (Province de Kuban, Caucase septentrional). L'industrie très riche de cet endroit fait voir entre des éclats et des fragments détachés au delà de 300 exemplaires de ce qu'on appelle des nuclei de lydit et de silex corné. En terminant l'auteur compare le moustérien d'Ilskaia avec les trouvailles faites dans la caverne voisine de Kuk-Koba et avec les stations étudiées par P. EFIMENKO.

A la suite d'études anatomiques étendues M. H. V. VALLOIS a obtenu des résultats remarquables sur l'origine monophylétique de l'homme. «L'étude comparative des caractères différentiels des races humaines et des anthropoïdes ne permet pas de constater aucun rapprochement net entre certaines races et certaines anthropoïdes. D'autre part elle nous montre qu'un grand nombre de caractères typiques des quatre genres d'anthropoïdes font défaut chez toutes les races humaines quelles qu'elles soient, et inversement, que les grands caractères distinctifs des diverses races humaines font défaut chez tous les anthropoïdes sans exception. Enfin cette étude nous prouve que les représentants actuels, du genre *homo* constituent un groupe dont l'homogénéité structurale est au moins aussi forte que celle d'un genre quelconque d'anthropoïdes. Si à cet ensemble d'arguments on ajoute ce fait indiscutable que, malgré leurs différences de races, tous les hommes

viel mehr untereinander gleichen als irgendeinem Anthropoïden, anderseits das embryologische Moment, daß die dem Menschen eigenen Kennzeichen schon lange vor der Geburt ausgeprägt sind, dann erkennt man, daß in Wirklichkeit gar kein ernster Beweis zugunsten der polyphyletischen Theorien existiert.“ (L'Anthropologie, XXXIX [1929] 77—102.)

Asien.

Arəmati, als arische Erdgöttheit, heißt der Titel einer Studie von O. G. VON WESENDONK. Der Verfasser sagt: „Es ist die bei Zarathuſtra in den Gāthā als eine abstrakte Potenz behandelte *Arəmati*— doch wohl als eine ursprüngliche Erdgöttheit zu betrachten, deren Charakter freilich bei den Indo-iranern bereits von dem der Frömmigkeit und der Andacht überwuchert war. Erinnerungen an *Arəmati*— als alte Erdgöttin haben sich in Indien wenigstens in Spuren erhalten, während bei den Iranern eine stärkere Überlieferung in diesem Sinne lebendig gewesen zu sein scheint. Für die zarathuſtrische Methode ist es von Wichtigkeit zu sehen, wie der ostiranische Religionsstifter ererbtes Gut verwendet, soweit es in sein das Geistige betonendes System paßt.“ (Archiv f. Religionswissenschaft, XXVII [1929], 61—76.)

J. H. HUTTON teilt mit, daß das Nationalspiel der Fiji-Insulaner, *veitingga* genannt, auch in Assam bekannt und in Gebrauch ist. In Assam heißt es *s'ar-khela*. (Man, XXIX [1929], 112.)

Der Schamanismus hat in Sibirien sehr verschiedene Formen angenommen. In der primitiven Bumerangkultur, wo das höchste Wesen beginnt, sich mit dem Ahnen des Stammes zu mischen, will der Schamane die Hilfe des Ahnen durch Zauberformeln gewinnen; da gibt es weder Initiation, noch Kostüm, noch Opfer, noch Masken... Mit dem Eindringen der mütterrechtlichen Kultur kompliziert sich der Schamanismus. Die Urmutter ersetzt den Ahnen und das höchste Wesen. Die Erdgeister unter-

aktuels se ressemblent beaucoup plus entre eux qu'ils ne ressemblent à un anthropoïde quelconque, et, d'autre part, cet argument embryologique que les caractères propres de l'homme sont déjà marqués bien avant la naissance, on voit qu'en réalité il n'existe absolument aucune preuve sérieuse en faveur des théories polyphylétiques.» (L'Anthropologie, XXXIX [1929], 77—102.)

Asie.

Arəmati, divinité terrestre arienne, voilà le titre d'une étude de M. O. G. VON WESENDONK. L'auteur s'exprime comme suit. «Cette *Arəmati*, traitée par Zarathuſtra dans les Gāthas comme puissance abstraite, semble toutefois devoir être considérée à l'origine comme divinité terrestre, dont la physionomie était recouverte, il est vrai, dès l'époque des Indo-iraniens par les traits de la piété et de la dévotion. Aux Indes il s'est conservé au moins des traces d'*Arəmati*— comme ancienne divinité terrestre, tandis que les Iraniens semblent avoir gardé une tradition plus prononcée en ce sens. Quant à la méthode zarathuſtrienne, il n'est pas sans importance de voir comment le fondateur de la religion de l'Iran oriental s'entend à utiliser des éléments transmis des aïeux, pour autant que cela s'accorde avec son système où l'immatérialité se trouve accentuée.» (Archiv f. Religionswissenschaft, XXVII [1929], 61—76.)

M. J. H. HUTTON nous apprend que le jeu national des insulaires de Fiji, appelé *veitingga*, est également connu et en usage dans l'Assam et y est appelé *s'ar-khela*. (Man, XXIX [1929], 112.)

Le chamanisme en Sibérie a des formes très différentes. Dans la civilisation primitive du bumerang, où l'Etre suprême commence à se confondre avec l'ancêtre de la tribu, le chaman veut gagner l'appui de l'ancêtre par des formules d'enchantements; il n'y a ni initiation, ni costume particulier, ni sacrifice, ni masques... Avec l'avènement de la civilisation matriarcale, le chamanisme se complique. C'est la première mère qui remplace l'ancêtre et l'Etre suprême. Les esprits de la terre mènent une action sour-

nehmen versteckte Angriffe gegen die Gottheit und erstreben die Herrschaft über die Menschen... Der Gegensatz zwischen der vaterrechtlichen Bumerangkultur und der neueren mutterrechtlichen zeigt sich in Sibirien durch den Gegensatz zwischen dem weißen und schwarzen Schamanismus und zwischen dem Familienschamanismus gegenüber dem professionellen... Eine neue mutterrechtliche Kulturrichtung, jene mit Geheimgesellschaften, hat in Sibirien den klassischen Schamanismus begründet, worin die Vorsteher der geheimen Gesellschaften die obersten Schamanen sind... Der klassische Schamanismus steht fremd gegenüber der alten nordsischen Kultur (Samojeden und Eskimo), sowie der primitiven Bumerangkultur (Koriaken) und der Nomadenkultur... er gehört zu einer jüngeren Kulturschicht. (L. EHRLICH, Bogoslovni Vestnik 1929, 220—254.)

W. BARTHOLD hielt einen Vortrag über den heutigen Stand und die nächsten Aufgaben der geschichtlichen Erforschung der Türkvölker. Eines der interessantesten Probleme auf diesem Gebiet ist die Stellung des Tschuwaschischen zum Türkischen und Mongolischen, dann die Beziehungen der Kirgisen zu den Slawen, letztere besonders aus anthropologischen Gesichtspunkten. Es müssen auch die chinesischen und mohammedanischen Quellen sorgfältiger bearbeitet werden. Ein weiteres Problem bildet die starke Hinneigung der Türkvölker zum Mohammedanismus, wobei ihnen die positiven Vorschriften wichtiger sind als Überlegungen über die geschichtlichen und intellektuellen Fundamente. Auch die Ursachen der territorialen Fortschritte der türkischen Kultur bedürfen der Aufklärung, wozu besonders MAHMUD KASGARI anregt durch sein Werk über Zentralasien aus dem 11. Jahrhundert. (Ztschr. d. D. Morgenl. Ges., 83 [1929], 121—142.)

Grabungen in Kish führten zur Aufdeckung vieler Kulturschichten, von denen hier nur die protosumerischen summarisch beschrieben sind. Sie gehören etwa den Jahren 3300 bis 3200 v. Chr. an. Der Schutt aus den vorhergehenden Jahrhunderten liegt heute unter dem Niveau des Grundwassers. Man muß dar-

noise contre la divinité et aspirent à dominer les hommes... L'hostilité entre la civilisation primitive du bumerang de type patriarcal et celle plus récente de type matriarcal s'accuse en Sibérie par l'opposition entre le chamanisme blanc et noir et entre le chamanisme familial et professionnel... Une phase nouvelle de la civilisation matriarcale, caractérisée par les sociétés secrètes, a créé en Sibérie le type classique du chamanisme, dont les chefs sont ceux des sociétés secrètes, le chamanisme classique est tout-à-fait étranger à la civilisation ancienne des régions septentrionales (Samoyèdes et Esquimaux), étranger aussi à la civilisation primitive du bumerang (chez les Coryaks), étranger encore à la civilisation des nomades... il appartient à une civilisation plus récente. (L. EHRLICH, Bogoslovni Vestnik 1929, 220—254.)

M. W. BARTHOLD a donné une conférence sur l'état actuel et les problèmes les plus pressants de l'étude historique des peuples turcs. Un des problèmes les plus intéressants à ce point de vue, ce sont les rapports du tchouvache avec le turc et le mongol, puis les relations entre les Kirghiz et les Slaves, celles-ci surtout du point de vue anthropologique. Il faudrait en outre une étude plus sérieuse des sources chinoises et mahométanes. Un autre problème, c'est le penchant très prononcé des peuples turcs vers le mahométisme, penchant caractérisé par le fait que les préceptes positifs leur semblent plus importants que la réflexion sur les fondements historiques et intellectuels. Il y a de même les causes des progrès territoriaux de la civilisation turque qui réclament des éclaircissements, et c'est notamment M. MAHMUD KASGARI qui y attire l'attention par son ouvrage sur l'Asie Centrale du 11^e siècle. (Ztschr. d. D. Morgenl. Ges., 83 [1929], 121—142.)

Des fouilles à Kish ont fait découvrir de nombreuses couches culturelles, parmi lesquelles l'article cité ci-après ne décrit sommairement que les couches protosumériennes. Elles appartiennent à peu près à l'époque de 3300 à 3200 av. J.-Chr. Les décombres des siècles précédents se trouvent aujourd'hui sous le niveau de la

aus schließen, daß sich der ganze Boden wenigstens vier Meter gesenkt hat. Die Prüfung dieser ältesten Schichten wird demnächst in Angriff genommen. — Die gefundenen Geräte, unter denen die mikrolithischen weit vorwiegen, gehören der Steinzeit an. Zwei Objekte aus Kupfer sind allerdings gefunden worden, sie zeigen aber, daß dieses Metall damals noch sehr selten war und nur dem Schmucke diente. Die ausgegrabenen Objekte unterscheiden sich deutlich von allen anderen bisher in Mesopotamien gefundenen. Die Schichten zeigen auch noch, daß in Kish mehrere Überschwemmungen stattgefunden haben, darunter eine von bedeutenderem Ausmaße. (L. WATELIN, *L'Anthropologie*, XXXIX [1929], 65—76.)

Das Nichtarische im alten Persertum scheint aus älteren iranischen Volksschichten zu stammen, die heute nur mehr im Kaukasus erhalten sind. Bisher hat man die Einflüsse dieser Gruppe auf ihre Nachbarn und auf eingedrungene Herrschichten nur mit linguistischen Mitteln geprüft. Zuverlässigeres Material liefert aber die Völkerkunde. Zunächst fällt da die Art des persischen Fürstengrabes als etwas ganz Fremdes auf, dann die an sich unarischen Feueraltäre. Letztere scheinen allerdings vorwiegend aus der Landesbeschaffenheit erklärt werden zu müssen, „aus dem Naturfeuer brennender Naphthaquellen, einer dann schon von den kaukasischen Vorwohnern religiös verwerteten Erscheinung“. — „Die Unterschicht des iranischen Volkstums lieferte dem geistig und politisch herrschenden Ariertum Rohstoffe zur Verarbeitung, und diese geschah in einer Richtung des Denkens, die sich in vielem sehr ähnlich bei den Hellenen und den Deutschen wiederfindet. Dafür zeugt abermals Ardisura Anahita, die in der Auffassung des Weibtums eine überraschende Annäherung an Athene und die Walküre verrät: das Weib als Beraterin und Helferin des Mannes in völliger Überwindung des triebhaft Sexuellen.“ (M. SEMPER, *Ephem. Orient*, Nr. 37 [1929], 1—14.)

nappe d'eau souterraine. Il faut en conclure que le terrain tout-entier a baissé d'au moins quatre mètres. L'examen de ces couches les plus anciennes va être commencé prochainement. Les instruments découverts jusqu'ici, parmi lesquels les microlithiques prédominent de beaucoup, appartiennent à l'époque de pierre. Il est vrai qu'on y a trouvé deux objets en cuivre, mais ils prouvent que ce métal était très rare à cette époque et n'était employé que pour les ornements. Les objets trouvés dans les fouilles se distinguent nettement de tous ceux qu'on a trouvés jusqu'ici en Mésopotamie. Les couches prouvent en outre qu'il y a eu à Kish plusieurs inondations, dont une de proportions plus importantes. (L. WATELIN, *L'Anthropologie*, XXXIX [1929], 65—76.)

Les éléments non-ariens dans l'antique civilisation des Perses semblent provenir de couches iraniennes plus anciennes, qui ne se sont plus conservées de nos jours qu'au Caucase. Jusqu'à présent on s'est contenté de recourir à la linguistique pour examiner l'influence exercée par ce groupe sur ses voisins et sur des couches de populations de maîtres qui avaient pénétré dans le pays. L'ethnologie fournit des documents plus positifs. C'est d'abord la forme de la tombe des princes perses qui apparaît comme quelque chose de tout-à-fait étranger, ce sont ensuite les autels du feu, comme tels non-ariens. Ceux-ci semblent, il est vrai, devoir être expliqués surtout par la nature du pays, «par le feu naturel de sources enflammées de naphte, phénomène exploité religieusement déjà par les populations antérieures du Caucase». — «La couche inférieure de l'ensemble culturel iranien a fourni des matériaux à façonner à la civilisation arienne prédominante au point de vue intellectuel et politique. Ce travail s'est fait suivant une manière de penser qui se retrouve très semblable dans beaucoup de choses chez les Hellènes et les Germains. C'est ce que prouve encore une fois Ardisura Anahita, qui permet de saisir un étonnant rapprochement avec Athênê et la Walkyrie en ce qui concerne l'idée de la femme comme conseillère et aide de l'homme en triomphant complètement des penchants sexuels.» (M. SEMPER, *Ephem. Orient*, No. 37 [1929], 1—14.)

In einem Aufsatz über Assam Megaliths bringt J. H. HUTTON neben einer Zusammenfassung des schon bekannten, und einiges noch unveröffentlichtes Material zu diesem für die Lösung der Megalithenfrage so bedeutsamen Thema. Da Assam heute eines der wenigen Gebiete mit einer noch lebenden Megalithenkultur ist, kann man von hier auch wichtige Aufschlüsse über die Vorstellungswelt der Megalithenerbauer anderer Zeiten und Länder gewinnen. Es ist dies von um so größerer Tragweite, als der innere Zusammenhang der Megalithenkulturen der ganzen Welt immer deutlicher zutage tritt. In Assam ist es der Wunsch, eine Verbindung mit den Toten zu schaffen, die zur Errichtung von Megalithen führt; durch diese soll der Seele des Verstorbenen gefahrloses Eingehen ins Jenseits, den Lebenden aber Reichtum und Fruchtbarkeit ihrer Felder gesichert werden. Der Glaube an die das Wachstum steigernde Kraft der Menschenseele ist ja in Südostasien allgemein und äußert sich auch in manchen Formen der Kopfjagd. (Antiquity, III, 2 [1929], 324—388, 16 Tafeln.)

Afrika.

Über die Bahanga, ihre Stammesgeschichte, Sitten und Gebräuche berichtet uns N. STAM. Opfer spielen bei ihnen eine bedeutende Rolle. Eigene Opferpriester gibt es nicht. Der Besitzer eines Krals ist selbst Opferpriester dieses Krals. Auch seine erste Frau bringt bestimmte Opfer dar. Gott wird *Nasayi*, der Allein-Angebetete, genannt. Nach dem Glauben der Bahanga ist dieser Gott ein Geist, der niemals einen Körper besaß. Er ist der Schöpfer des Himmels und der Erde, von Sonne, Mond und Sternen, und allem was auf Erden ist. Er gibt jedem Menschen und Tiere das Leben. Er hat alles zum Nutzen des Menschen geschaffen. Er ist gut und verursacht kein Übel. Wenn man den Eingebornen fragt, wo er sich Gott denke, wird er antworten, daß er das nicht genau wisse, aber sicher irgendwo oben. Man denkt zwar nie an eine Allgegenwart Gottes, aber man sagt immer, daß Gott allen Dingen das Leben

Anthropos XXV. 1930.

Dans une étude sur Assam Megaliths, M. J. H. HUTTON présente outre un résumé des données connues jusqu'ici, quelques documents encore inédits concernant ce sujet si important pour la solution de la question des mégalithes. Comme l'Assam est actuellement l'une des quelques contrées peu nombreuses à civilisation de mégalithes encore vivante, on peut y trouver des renseignements importants sur la pensée des constructeurs de mégalithes à d'autres époques et dans d'autres pays. Ceci est d'une importance d'autant plus grande que la connexion essentielle des civilisations de mégalithes du monde entier apparaît toujours plus clairement. En Assam, c'est le désir d'établir des relations avec le défunt qui fait construire les mégalithes; ceux-ci ont donc pour but d'assurer à l'âme du défunt le passage sans danger dans l'autre monde, et de procurer aux survivants la richesse et la fécondité de leurs terres. La croyance à la qualité de l'âme la rendant capable d'activer la croissance est générale dans tout le Sud-Est de l'Asie, comme on sait, et se manifeste également par certaines formes de la chasse à la tête. (Antiquity, III, 2 [1929], 324—388, 16 planches.)

Afrique.

Les Bahangas, l'histoire de leur tribu, leurs mœurs et coutumes nous sont décrites par M. N. STAM. Chez eux les sacrifices ont une grande importance, mais ils ne connaissent pas de sacrificateurs spéciaux. Le propriétaire d'un kral est lui-même sacrificateur de ce kral. De même sa première femme est chargée de certains sacrifices. Dieu est appelé *Nasayi*, le seul-adoré. D'après la croyance des Bahangas ce dieu est un esprit qui n'a jamais eu de corps. Il est le créateur du ciel et de la terre, du soleil, de la lune et des étoiles et de tout ce qui se trouve sur la terre. Il donne la vie à tout homme et à tout animal. Il a tout créé au profit de l'homme. Il est bon et ne cause aucun mal. Si l'on demande à un indigène où il place ce dieu, il répondra qu'il ne le sait pas exactement, mais en tout cas quelque part en haut. On ne parle jamais, il est vrai, d'une omniprésence de Dieu, mais on dit toujours que Dieu donne la vie à toutes choses. Chaque

gibt. Jedes Kind wird durch seinen Willen im Mutterschoß empfangen. Jedes junge Kälblein wird durch seine Mitwirkung geboren. Mehr als dieser Gott werden aber die Ahnen von den Bahanga verehrt, da Gott ja gut ist und ihnen keine Krankheit bringen wird, während dies die verstorbenen Ahnen tun können, wenn sie sich vernachlässigt sehen. Polygamie ist sehr verbreitet. Mit der Anzahl der Frauen steigen Stellung und Ansehen eines Mannes. Totemistische Spuren sind erkennbar, doch ist die Heirat innerhalb desselben Totemclans erlaubt. Sie glauben nicht von ihrem Totem abstammen. Im Gegenteil, sie leugnen ausdrücklich eine solche Abstammung. Beschneidung ist jetzt allgemein verbreitet. Doch muß sie erst sehr spät eingeführt worden sein, da die Bahanga selber die Beschneidung nicht auszuführen verstehen; sie holen sich zu diesem Zwecke einen Mann aus dem Nachbarstamm. (Publ. of the Catholic Anthropological Conference, Vol. I, No. 4 [1929], 143—179.)

Im äquatorialen Afrika, besonders im Westen, ist schon öfters die Sitte gefunden worden, die Eingeweide des Leichnams eines Zauberers oder eines vermeintlich Behexten zu untersuchen, um den Sitz der Zauberkraft oder die Stelle der Behexung aufzudecken. Hat man eine Abnormität gefunden, so wird sie entfernt, sonst bleibt die aktive Zauberkraft im Leichnam und kann Unheil stiften. Während des Lebens „kann“ der Träger diese Kraft in sozial unschädlicher oder schädlicher Weise benutzen, in letzterem Falle wird er mit allen Eigenarten des Hexers den Mitmenschen nachzustellen suchen. Sowohl seine Opfer, wie auch er selbst — falls er dem Ordal oder seiner eigenen übermächtigen Kraft erliegt — werden nach dem Tode obduziert und die Zauberkraft mit positivem oder negativem Erfolg gesucht“. H. BAUMANN glaubt diese Sitte der Obduktion beruhe auf „präanimistischen“ Anschauungen der damit belasteten Neger. (Ztschr. f. Ethn., 60 [1928], 73—85.)

M. PIEPER hat in einem Vortrag auf dem Bonner Orientalistentag 1928 ein Bild des Reichtums der ägyptischen Märchenwelt entwickelt. Er vergleicht auch die ägyptischen Motive mit denen an-

enfant est conçu par sa volonté dans le sein de sa mère, chaque jeune veau naît grâce à lui. Mais ce que les Bahangas vénèrent plus que ce Dieu, ce sont les ancêtres. C'est que Dieu dans sa bonté ne pourra leur infliger de maladie, ce que peuvent faire les ancêtres défunts si on les néglige. La polygamie est très répandue, et la position comme l'autorité d'un homme grandissent en raison du nombre de ses femmes. Des traces de totémisme apparaissent chez eux, mais le mariage à l'intérieure du clan de même totem est permis. Les indigènes ne croient pas descendre de leur totem; au contraire ils nient absolument une telle descendance. La circoncision est universellement répandue maintenant. Elle doit toutefois avoir été importée très tard, puisque les Bahangas ne savent pas la pratiquer eux-mêmes et la font faire par un homme de la tribu voisine. (Publ. of the Catholic Anthropological Conference, Vol. I, No. 4 [1929], 143—179.)

Dans l'Afrique équatoriale, surtout à l'Ouest, on a souvent déjà rencontré la coutume d'examiner les intestins du cadavre d'un sorcier ou d'un prétendu ensorcelé pour y découvrir le siège du pouvoir magique ou l'endroit de l'ensorcellement. Quand on a trouvé quelque chose d'anormal on le fait disparaître, sans quoi la force magique resterait dans le cadavre et pourrait devenir funeste. De son vivant, «le dépositaire de ce pouvoir peut s'en servir d'une manière inoffensive ou nuisible pour la société; dans ce dernier cas il cherchera à poursuivre son prochain avec toutes les ressources du magicien. Ses victimes aussi bien que lui-même — en cas qu'il succombe à l'ordalie ou à sa propre force trop puissante — sont soumises à l'autopsie pour rechercher avec ou sans succès le pouvoir magique». M. H. BAUMANN pense que cette coutume de l'autopsie repose sur des idées «préanimistes» des nègres qui la pratiquent. (Ztschr. f. Ethn., 60 [1928], 73—85.)

Dans un rapport présenté à la session des Orientalistes à Bonn en 1928, M. M. PIEPER a donné un exposé de la richesse des contes égyptiens. Il compare également les motifs égyptiens

derer Länder, besonders aus dem Altertum. Zu den verbreitetsten gehört das Reismärchen, das vom verwunschenen Prinzen, vom Aschenbrödel, vom ungetreuen Weibe, vom verborgenen Herzen, das Machandelmärchen und die Tierfabeln. In Ägypten hat sich das Märchen zu einer eigenen Literaturgattung ausgebildet, wie in Indien und Arabien. — Auffällig ist der geringe Zusammenhang des Stoffes mit den kosmischen Erzählungen. Nur zwei weisen deutlich auf diese hin, das Sonnenauge in der Fremde und das Machandelmotiv, möglicherweise noch der Drachenkönig. (Ztschr. der D. Morgenl. Ges., 83 [1929], 143—170.)

Amerika.

Eine Monographie über die polychromen Guanako-Mäntel in Patagonien hat S. K. LOTHROP veröffentlicht. Eingehend behandelt er die Jagdmethode der Tehueltischen auf der Guanako-Jagd, die Herstellung, Färbung und Zeichnung der Guanako-Mäntel, vergleicht sie dann mit keramischen Zeichnungen und archäologischen Funden und kommt zu dem Resultat: „Unsere Übersicht über die Tehueltischen-Mäntel hat gezeigt, daß dieses Kleidungsstück einmal im ganzen Südamerika allgemein gebräuchlich war.“ (Contributions from the Mus. of the Amer. Indian Heye Foundation, Vol. VII, No. 6 [New York 1929], 30.)

Das von Prof. OTTO STOLL seinerzeit aufgenommene Vokabular der Sprache von Aguacatan II. blieb verschollen, bis das Manuskript im Nachlasse STOLL's durch Dr. FR. TERMER aufgefunden wurde. Der Verfasser hatte dieses eigenartige Vokabular, das er von seiner Dienerin in Aguacatan aufgenommen hatte und das wesentliche Verschiedenheiten zu den gebräuchlichen Mayadialekten aufweist, nicht zu veröffentlichen gewagt, da er die Aufzeichnungen später nicht mehr kontrollieren konnte. Dr. TERMER versuchte auf seiner letztjährigen Guatemala-Expedition an Ort und Stelle eine Nachkontrolle, kommt aber zu dem Ergebnis, daß die Frage nach der Echtheit und Herkunft des Aguacatan II. an Ort und Stelle nicht mehr gelöst werden kann. Dar-

avec ceux d'autres pays, notamment de l'antiquité. Parmi les plus répandus il faut citer les contes de voyages, celui du prince enchanté, du cendrillon, de l'épouse infidèle, du cœur caché, du genévrier et les fables d'animaux. En Egypte le conte est devenu un genre littéraire à part, tout comme aux Indes et en Arabie. Ce qu'il y a d'étonnant, c'est le peu de connexion qui existe entre les sujets de ces contes et les narrations cosmiques. Celles-ci ne sont effleurées que par deux de ces contes, celui de l'œil du soleil et le motif du genévrier, peut-être encore par celui du roi des dragons. (Ztschr. der D. Morgenl. Ges., 83 [1929], 143—170.)

Amérique.

Une monographie sur les manteaux polychromés de guanaco en Patagonie vient d'être publiée par M. S. K. LOTHROP. L'auteur s'occupe en détail des procédés employés par les Tehueltches pour la chasse aux guanacos et de la préparation, teinture et décoration des manteaux de guanaco; il les compare avec les dessins dans la céramique et les trouvailles archéologiques et en arrive à la conclusion suivante: «Notre aperçu sur les manteaux des Tehueltches a prouvé qu'à une certaine époque ce vêtement était d'un usage général dans toute l'Amérique du Sud.» (Contributions from the Mus. of the Amer. Indian Heye Foundation, Vol. VII, No. 6 [New York 1929], 30.)

Le vocabulaire de l'idiome d'Aguacatan II. relevé de son temps par le professeur OTTO STOLL est resté introuvable jusqu'à ce que le manuscrit en ait été découvert par M. le Dr. FR. TERMER après le décès d'OTTO STOLL dans ses papiers. Ce vocabulaire étrange, dont les matériaux lui avaient été fournis par sa servante dans l'Aguacatan et qui accusait des différences essentielles avec les dialectes mayas usuels, le savant n'avait pas osé le publier parce qu'il lui avait été impossible plus tard de contrôler ses notices. M. le Dr. TERMER a essayé de profiter de son expédition au Guatemala l'année dernière pour faire un contrôle supplémentaire sur les lieux même; mais le résultat c'est que la question de l'authenticité et de l'origine de l'Aguacatan II. ne saurait plus

um wurde das Vokabular STOLL's jetzt unverändert publiziert, damit sprachliche Vergleiche möglich seien und vielleicht die Lösung des Problems auf diesem Wege gefunden werde. (Mitt. d. Geogr.-Ethnogr. Gesellsch. Zürich, Ergänzungsheft Nr. 1 [1928], 3—22.)

A. MÉTRAUX veröffentlicht den Teil eines bisher nicht edierten Manuskriptes des alten Kosmographen ANDRÉ THEVET, der über die Waitaka (Ostbrasilien) handelt. THEVET besuchte 1550 und 1554 diese Völker. Sein Manuskript befindet sich in der Bibliothèque Nationale in Paris. MÉTRAUX läßt dem Abdruck des entsprechenden Teiles aus dem Manuskript eine historisch-kritische Einleitung über geographische Lage, Geschichte und Sprache der Waitaka vorausgehen. In der Frage nach der Identifizierung der alten Waitaka sagt MÉTRAUX: „Mit Rücksicht auf gewisse ethnographische Einzelheiten bin ich versucht, die Waitaka als eine isolierte Gruppe, die zu einer archaischen Kulturschichte gehört, anzusehen.“ (Journ. de la Soc. des Américanistes de Paris, Nouv. Série XXI [1929], 107—126.)

Über die Bienenzucht in Amerika schreibt E. NORDENSKIÖLD: Eine bedeutende Bienenzucht bestand zur Zeit der Entdeckungen in Mexiko, Yucatan, Columbien und Venezuela, also im Gebiete der Hochkulturen. Im Reiche der Inka soll die Bienenzucht unbekannt gewesen sein. Die Bienenzucht ist in Amerika selbständig entstanden, kann jedenfalls nicht ein malayo-polynesisches Kulturgut sein, da Bienenzucht in Ozeanien unbekannt ist. Von Zentralamerika aus hat sich die Bienenzucht bis zu manchen Stämmen Südamerikas übertragen. Mit der Ankunft der Weißen verlor die Bienenzucht an Wert und Bedeutung für die Indianer. (Journ. de la Soc. des Américanistes de Paris, Nouv. Série XXI [1929], 169—182.)

CONSTANTINE G. RICKARDS macht noch einmal auf die von allen Ruinen in der Nähe Mexikos am wenigsten besuchte Tlaloc-Ruine aufmerksam. Sie liegt auf dem nach dem Regengott Tlaloc benannten Berge bei Mexiko-Stadt in einer Höhe von 1890 m über dem See von Tezcoco. Die Ruine ist heute ein großes Trümmerfeld und nur wenig Mauerreste

être résolue sur place. C'est pourquoi le vocabulaire de STOLL a été publié tel quel, afin de rendre possibles des comparaisons linguistiques et peut-être même la solution du problème par cette voie. (Mitt. d. Geogr.-Ethnogr. Gesellsch. Zurich, Cahier supplément No. 1 [1928], 3—22.)

M. A. MÉTRAUX publie d'un manuscrit du vieux cosmographe ANDRÉ THEVET inédit jusqu'à présent la partie qui traite des Waitakas. (Est du Brésil.) THEVET est allé voir ces peuples en 1550 et en 1554. Son manuscrit se trouve à la Bibliothèque nationale à Paris. M. MÉTRAUX fait précéder la reproduction de la partie en question de ce manuscrit d'une introduction historico-critique sur la situation géographique, l'histoire et la langue des Waitakas. Dans la question de l'identification des vieux Waitakas, l'auteur s'exprime de la façon suivante: «Pour mon compte en raison de certaines particularités ethnographiques, je serais tenté, de les considérer comme un groupe isolé et appartenant à une couche de civilisation archaïque.» (Journ. de la Soc. des Américanistes de Paris, Nouv. Série XXI [1929], 107—126.)

L'apiculture en Amérique est étudiée par M. E. NORDENSKIÖLD: Il existait à l'époque des découvertes une apiculture importante dans le Mexique, le Yucatan, la Colombie et le Vénézuéla, c'est-à-dire dans les régions des cultures élevées. Dans le royaume des Incas, l'apiculture semble avoir été ignorée. Elle a commencé spontanément en Amérique et ne peut en tout cas pas être un élément culturel malayo-polynésien, puisqu'elle n'est pas connue en Océanie. De l'Amérique centrale, l'apiculture s'est transmise à certaines tribus de l'Amérique du Sud. A l'arrivée des blancs, elle a perdu de sa valeur et de son importance pour les Indiens. (Journ. de la Soc. des Américanistes de Paris, Nouv. Série XXI [1929], 169—182.)

M. CONSTANTINE G. RICKARDS attire encore une fois l'attention sur les ruines de Tlaloc, les moins visitées de toutes les ruines aux environs de Mexico. Elles se trouvent sur la montagne portant le nom du dieu de la pluie Tlaloc près de la ville de Mexico à une altitude de 1890 m au dessus du lac de Tezcoco. Ces ruines ne forment plus aujourd'hui qu'un vaste amas

haben sich erhalten können. Ehemals muß aber hier das Heiligtum des Regengottes eine große Bedeutung gehabt haben, worauf schon die imposante Höhe hinweisen dürfte. Vielleicht wäre an dieser Stelle eine archäologische Ausgrabung nicht ohne wichtige Erfolge. Der Verfasser fügt seinem kurzen Berichte eine kleine Kartenskizze der Tlaloc-Ruine und mehrere Bilder nach photographischen Aufnahmen bei. (Journ. de la Soc. des Américanistes de Paris, Nouv. Série XXI [1929], 197—199.)

Ein bedeutungsvolles Pipil-Nahuat-Kulturlager scheint das erst kürzlich in San Salvador gegründete Departamento de Historia auf der Höhe von Sihuatán (Paisnal) entdeckt zu haben, wenn wir den Angaben in „El Dia“ (San Salvador, 27. September 1929) Glauben schenken dürfen. Es wird berichtet, daß man dort eine Pyramide ausgrub, die 8 *m* lang, 11 *m* breit und 16 *m* hoch war. Die Architektur, die auf einer besonderen Kulturhöhe steht, unterscheidet sich vollständig von der der Mayapyramiden. Auch wurden elf Treppensteine von 2'20 *m* Länge gefunden, ebenso viele Bruchstücke von Götteridolen, die aus Lehm gemacht sind. Die Ausgrabungen werden fortgesetzt.

A. H. GAYTON bringt das Ergebnis seiner Untersuchung über die Töpferei der Yokuten und westlichen Mono in folgendem Schlußsatz: „Der Zusammenhang der Verbreitung der Töpferei, angefangen von den äußersten Yokuten über die westlichen und östlichen Mono-Stämme, läßt keinen Zweifel mehr darüber, daß die kalifornische Kunst abgeleitet war oder doch ursprünglich wenigstens in Verbindung stand mit dem großen südwestlichen Gebiet der Töpferei.“ (University of California Publications in Am. Archaeology and Ethnology, Vol. XXIV [1929], 239—255.)

Ozeanien.

Althawaiische Kultobjekte und Kultgegenstände, die im Völkerkundemuseum in Berlin relativ zahlreich vorhanden sind, beschreibt und erläutert ausführlich AUG. EICHHORN. Der gut illustrierte Aufsatz verdient darum besondere Beachtung, weil von althawaii-

de décombres, et quelques pans de murs seulement ont pu rester debout. Autrefois le sanctuaire du dieu de la pluie doit avoir eu une grande importance, à n'en juger que de la position élevée si imposante. Peut-être que des fouilles archéologiques en cet endroit ne seraient pas sans résultats importants. L'auteur ajoute à son rapport une petite esquisse des ruines de Tlaloc et plusieurs clichés d'après des vues photographiques. (Journ. de la Soc. des Américanistes de Paris, Nouv. Série XXI [1929], 197—199.)

Une couche importante de civilisation Pipil-Nahuat semble avoir été découverte sur les hauteurs de Sihuatán (Paisnal) par le Departamento de Historia créé récemment à San Salvador, si nous pouvons ajouter foi aux communications d'«El Dia» (San Salvador, 27 septembre 1929). On nous y apprend le déterrement d'une pyramide de 8 *m* de longueur sur 11 *m* d'épaisseur et 16 *m* de hauteur. Son architecture, d'une élévation culturelle très prononcée, se distingue complètement de celle des pyramides maya. On a découvert en outre onze marches d'escaliers en pierre d'une longueur de 2'20 *m* ainsi que des fragments d'idoles en argile. On continue les fouilles.

M. A. H. GAYTON résume les résultats de ses recherches sur la céramique des Yocoutes et des Monos de l'Ouest dans la phrase finale que voici. «La connexion de l'aire de dispersion de la céramique depuis les Yocoutes les plus éloignés à travers les tribus des Monos occidentaux et orientaux ne permet plus de douter que l'art californien était un art dérivé ou que du moins il se trouvait en relations avec la grande région de la céramique du Sud-Ouest.» (University of California Publications in Am. Archaeology and Ethnology, Vol. XXIV [1929], 239—255.)

Océanie.

Des objets de culte paléo-hawaiien, réunis au Musée ethnologique de Berlin en nombre relativement élevé, ont été décrits et expliqués en détail par M. AUG. EICHHORN. L'article bien illustré mérite une attention particulière, parce qu'on ne connaît que peu d'objets de culte

schen Kultobjekten nur wenig bekannt ist und weil solche Objekte äußerst selten in unseren Museen sind. (BAESSLER-Archiv, XIII [1929], 1—30.)

Aus Mythenteilen und Resten von Zeremonien Australiens und Melanesiens weist F. SPEISER nach, daß Schlange, Phallus und Feuer einen Lebens- und Kraftkomplex bilden. In Melanesien, weniger in Australien, besteht ein ausgesprochener Schlangenkult. Die Schlange aber hat einen phallischen Charakter und wird dem Feuer, Gewitter, Erdbeben und sogar der Sonne gleichgesetzt. Diese Eigenschaften aber sind von den Genitalien, hauptsächlich vom Phallus, auf die Schlange übertragen worden, denn die Genitalien sind der Sitz und Ursprung des Feuers. Das Feuer aber ist Lebenskraft. Die Lebenskraft des Menschen muß deshalb wiederum durch Feuerzeremonien gestärkt werden, hauptsächlich bei der Initiationsfeier. Nach alten Überlieferungen wurden die Jünglinge sogar früher mit Feuer beschnitten. (Verhandlg. d. Naturforsch.-Gesellsch. in Basel, XXXVIII [1927], 219—251.)

paléo-hawaïen, et que ces objets sont très rares dans nos musées. (BAESSLER-Archiv, XIII [1929], 1—30.)

Se basant sur des extraits de mythes et des restes de cérémonies australiennes et mélanésiennes, M. F. SPEISER démontre que le serpent, le phallus et le feu forment un ensemble vital et dynamique. Dans la Mélanésie, moins en Australie, il existe un culte bien accentué du serpent. Or, le serpent a un caractère phallique et est assimilé au feu, à l'orage, au tremblement de terre et même au soleil. Leurs qualités ont été transportées des parties génitales, notamment du phallus, au serpent, car les parties génitales sont le siège et la source du feu. Et le feu est la force vitale. Il faut donc fortifier de nouveau la force vitale de l'homme par des cérémonies où le feu joue un rôle, surtout à l'occasion de l'initiation. D'après de vieilles traditions, les jeunes gens étaient autrefois même circoncis au moyen du feu. (Verhandlg. d. Naturforsch.-Gesellsch. in Basel, XXXVIII [1927], 219—251.)



Bibliographie.

Schmidt W. *Der Ursprung der Gottesidee*. Eine historisch-kritische und positive Studie. II. Teil: Die Religionen der Urvölker. II. Band: Die Religionen der Urvölker Amerikas. Münster in Westfalen. ASCHENDORFF'sche Verlagsbuchhandlung, 1929. Geh. Mk. 26.—, geb. Mk. 28.50. XLIV + 1065 pp.

This second volume of Father SCHMIDT's gigantic study once more inspires the reader with amazement at his intellectual grasp and capacity for work. It is not easy to afford a clear picture of the volume without writing an essay far exceeding the normal extent of a review; hence the following paragraphs should be treated rather as unpretentious comments designed to whet anthropological appetites.

A glance at the table of contents might astonish readers unfamiliar with Father SCHMIDT's general theory of civilization. At first blush it is not obvious why the Central Californians, certain Northwestern tribes, the Algonkian stock, and the Tierra del Fuegians should be singled out for joint treatment. But those conversant with the author's scheme will at once divine from that title that he has tried to segregate the primeval stratum of culture as represented in the New World.

Specific justification for the choice is offered on p. 18 sq., 329, 393 sq. 917 sq. While some omissions are warranted by gaps in the literature, it is not clear why no reference is made to the Shoshonean Basin tribes. They represent an unequivocally low stage, their mythology is tolerably well known, and it would have been interesting to compare their conceptions with those of Californian neighbors and congeners. The dualism of *Wolf* and *Coyote*, e. g., with the definite stressing of *Wolf's* benevolence and of *Coyote's* marplot character, is as pronounced among the Shoshone of Idaho as anywhere further west.

To the inclusion of the Algonkian stock as a unit I cannot readily become reconciled. Father SCHMIDT himself has serious misgivings on the subject, but argues for an ultimate cultural unity (p. 394 f.). Personally, I consider the modifications experienced by the main branches of this family — which our author recognizes — so far-reaching that a reconstruction of the proto-Algonkian complex seems hopeless. Quite willing to grant that it lacked totemism and clan exogamy, I cannot admit that the absence of these features bears a uniform meaning. In the marginal northeastern region it may well correspond to true primevalism, while among the Arapaho the institutions may have fallen into disuse. As for the Blackfoot (p. 661), the absence of clans is not by any means certain, and after much vacillation in the past I now incline to UHLENBECK's rather than to WISSLER's interpretation, i. e., I should credit them with patrilineal exogamous lineages or clans. Apart from this point, it seems to me that Father SCHMIDT rather underestimates the complexity consistent with a clanless and even a nonhorticultural condition. As for the patrilineal Central Algonkians, it is gratifying to find him recognize the close affinity with certain Siouan cultures; but whether certain features such as totemism, came from the Algonkians to the Siouans or vice versa, strikes me as an open question. The social fabric of the Siouans is exceedingly variable. Though SCHMIDT seems to deny them maternal descent (p. 19), the Crow, Hidatsa, and Mandan are matrilineal; the Omaha and their cognates are patrilineal. Totemism is pronounced in the south, lacking in the north. Moieties appear prominently in several tribes and are wholly lacking elsewhere. In view of such divergence within both families under discussion, I cannot see by what criterion either should be credited with an earlier adoption of totemic patrilineal exogamy.

Skeptical as to the possibility of reconstructing the proto-Algonkian or proto-Siouan culture, I am naturally still more circumspect as to a proto-American religion. Undoubtedly the earliest immigrants into the New World were not devoid of beliefs, and it is wholly possible that these included something equivalent to monotheism. But how can we be certain that the notions of a Supreme Being held by the Yamana are historically continuous with those of North Californian tribes (p. 1033)? I can conceive a quite different historical scheme: precisely if a monotheistic view is deep-rooted in human psychology, it may indeed lapse for a while in given circumstances but is also capable of regeneration an indefinite number of times. A "monophyletic" theory would be demonstrated only if the similarities were of a highly specific order. Father SCHMIDT (p. 1009, 1031) evidently finds many of them adequate in this respect, but with the best of intentions I am unable to follow him here. Let me illustrate by two examples. I agree that the Yamana association of head-scratchers and obligatory drinkink-tubes with initiation is a most striking analogy to North American phenomena and was, I believe, the first to stress the potential importance of this occurrence when Fathers GUSINDE and KOPPERS presented their results to the Gothenburg Congress. But by comparison such traits as the occurrence of prayer, the rarity of sacrifice, the derivation of doctoring powers from the Supreme Being, seem to me to possess no evidential value as to historical unity. In other words, a head-scratcher that must be used during the initiation festival is a sharply defined ethnographic reality; "rarity of sacrifice" is to me a vague classificatory rubric.

If I am obliged to differ from Father SCHMIDT on this point, I hasten to add that it is one to which I attach less significance than he. In my judgment his great contribution, wholly unaffected by this criticism, lies in the large number of specific problems he indicates. Whether his solution can be uniformly accepted *in toto* or not, seems to me a relatively less important matter. Thus, our author (p. 788, 803) draws a basic distinction between the notion of a primeval ocean (Urmeer) and that of a primitive flood (Sintflut). The animals that dive into the ocean for earth are invariably water animals, we are told; while in the alternative case they are mammals rescued from the flood on a raft. It would require considerable study to determine the validity of this correlation; but its very formulation is highly suggestive. Similarly, SCHMIDT's interpretation of the Arapaho-Cheyenne Sun Dance as a solemn representation of the creation of the world (p. 814) merits close examination. Incidentally, the author's inquiries into the inner meaning of this festival often corroborate SPIER's studies of the external ritual. Like SPIER, for instance, he considers the Arapaho-Cheyenne variant as the oldest form of the Sun Dance, and also agrees in regarding this term as a misnomer, since the ceremony by no means always bears a solar character (p. 813). Incidentally it would be a meritorious labor to plot the range of truly solar religions in the New World.

With special gusto Father SCHMIDT has devoted himself to the Central Californians, translating or summarizing their myths of length and sometimes even checking the statements of his authorities by reference to the texts in the original languages. He rightly complains (p. 104 *et passim*) of the disparity between our relatively adequate knowledge of aboriginal myth and practice and our deficient insight into the inner religious consciousness of the Indians. Unfortunately in many tribes the yawning lacunae are not likely to be filled at this late day. Some of the points by SCHMIDT may have been foreshadowed by his predecessors, but viewing the same data from a definite angle he thrusts certain features into the foreground, e. g. the freedom of certain Creator figures from solar or lunar associations, the precise attitude of the natives towards the Creator, and so forth. Naturally this very emphasis again suggests new distributional problems.

Some readers may feel that the author unduly ignores important phases of religion. This reduces itself to a matter of definition. To me the general title of the work, "Der Ursprung der Gottesidee" seems more accurate than the subtitles of the second volume. For SCHMIDT is primarily concerned with only one aspect of religion, the concept of the Supreme Being, so that e. g. visionary experiences, which so largely dominate aboriginal life, play a negligible part.

To sum up my impressions, I should say that Father SCHMIDT, on the basis of exceptionally intensive and extensive studies, has given us a wealth of suggestive ideas that ought to stimulate detailed inquiries. As for his central thesis I see no inherent improbability in the view that the archaic New World culture included monotheistic beliefs, even though I am not convinced that every manifestation of such beliefs today is a survival of that proto-American trait. With reference to some other historical hypotheses I should be sincerely grateful if the learned author would forget the requirements of his general scheme of culture and reconstruct American history according to the more obvious indications of New World data. But when all qualifications are made, the book remains a monument of erudition and suggestive thinking.

As an appendix I add references to a few lapses in matters of detail:

P. XVI. There is no citation of WILLIAM JONES's important two-volume work, "Ojibwa Texts" (Publications, Amer. Ethnol. Soc., Vol. VII, pt. 172, 1917, 1919).

P. XXIV, 173, 174. Ishi's discoverer is not named WATERHOUSE, but WATERMAN.

P. 205. The Paiute are not a Plains people, but belong to the Basin area.

P. 206. "Practically" absent does not mean "praktisch" but "so gut wie abwesend".

P. 261 (also XIX). MERRIAM's book is entitled "The Dawn (not down) of the World".

P. 783. The conflict of a water-serpent and thunder beings is not limited to the Menomini, Winnebago, and Lenape, but has a very considerable distribution.

P. 824. "Crow" is evidently a misprint for "Cree", since three Central Algonkian tribes are mentioned (Plains Cree, Plains Ojibwa and Crow).

P. 1022, lines 16 and 15 from bottom. One of the two "letzteren" is evidently meant for "ersteren".

ROBERT H. LOWIE, University of California, Berkeley.

Steinen Karl von den. *Die Markesaner und ihre Kunst.* Studien über die Entwicklung primitiver Südseeornamentik. Nach eigenen Reiseergebnissen und dem Material der Museen. Band 2: Plastik. Mit einer Einleitung über die materielle Kultur und einem Anhang ethnographischer Ergänzungen. Mit 237 Abb. DIETRICH REIMER. Berlin 1928. Band 3: Die Sammlungen. DIETRICH REIMER. Berlin 1928.

Mit diesem zweiten, stattlichen Band und dem umfangreichen Tafelatlas schließt die lang vorbereitete und von der Fachwelt schon seit Jahren erwartete Monographie über die Ethnographie der Markesas-Insulaner aus der Feder KARL VON DEN STEINEN ab, Verfassers des „klassischen“ Werkes: Unter den Naturvölkern Zentralbrasiens (Berlin 1894). Damit ist es KARL V. D. STEINEN noch kurz vor seinem Tode geglückt, dieses große Werk, zu dem er nach einem, im Auftrag des Museums für Völkerkunde unternommenen Besuch der Markesas-Inseln aus der Zeit um 1897—1898 die Materialien jahrzehntelang zusammengetragen, abzuschließen und der Völkerkunde zu schenken.

Im zweiten Band ist als Einleitung auf 72 Seiten die materielle Kultur der Markesaner (Tracht, Schmuck, Wohnhaus und seine innere Einrichtung, Seefahrt und Fischerei, Waffen- und Würdezeichen, Musikinstrumente, Sport und Spiele, Knotenschnüre, Bestattungsweisen und Schädel, Totenhütte und Marae) kurz behandelt. V. D. STEINEN hat dazu Unterlagen aus Museen aller Länder und Kontinente gesammelt. Für einen Teil der Ethnographika bietet er am Schlusse des zweiten Bandes tabellarische Zusammenstellungen der Museen und Privatsammlungen, wo sich die betreffenden Gegenstände befinden. Bei seinen Nachforschungen sind ihm ethnographisch wie historisch sehr beachtliche Materialien aus deutschem Besitz entgangen. Jedoch trifft ihn deshalb keine Schuld. Denn diese Bestände führten bis vor kurzem ein nur wenigen bekanntes Dasein. Es handelt sich um Südseesammlungen aus der Ethnographischen Sammlung der

Universität Göttingen, die auf die zweite Reise von JAMES COOK zurückgehen und die sowohl von COOK selbst, wie von dessen wissenschaftlichem Begleiter JOH. REINHOLD FORSTER auf den Markesas-Inseln gesammelt sind. Ist bei einem Teil der in manchen Museen auf COOK's Expeditionen zurückgeführten Sammlungsgegenständen diese Herkunft alles andere als einwandfrei¹, so steht sie bei den Göttinger Stücken aktenmäßig bestimmt fest. In dieser Besprechung sei es gestattet, an Hand der Göttinger Ethnographischen Sammlung die wichtigsten Ergänzungen, wenn auch nur kurz, zu geben.

1. Einen aus Menschenhaar hergestellten Schmuck (*poe*), den man am Arm oder am Bein trug. Ergänzung zu Bd. 2, S. 9, und Bd. 3, Taf. a, C.

2. Eine Stirnbinde (*uhikana*) aus einer großen, runden Perlmutter-scheibe, die mit aus Schildpatt geschnittenem Rundornament ausgelegt ist und die über der Perlmutter-scheibe einen Stutz aus Hahnenfedern trägt. Ergänzung zu Bd. 2, S. 17 ff., und Bd. 3, Taf. a, F.

3. Zwei Ringkragen (*tahi poniu*), bestehend aus radial um einen halbmondförmigen Holzkragen zusammengesetzten Holzplatten, die mit roten Abruserbsen völlig dicht besetzt sind. Ergänzung zu Bd. 2, S. 26, und Bd. 3, Taf. a, H.

Ferner besitzt Göttingen von den Markesas-Inseln lange Ruderkeulen, Speere, Bogen, Angelhaken, Fächer mit ungeschnitztem sowie beschnitztem Griff und geflochtene Stirnbinden. Da diese Materialien in anderem Zusammenhang veröffentlicht werden sollen, sind sie hier nur kurz aufgezählt.

Der Hauptteil des zweiten Bandes behandelt die Tikikunst, also die Kunst, die die Menschenfigur, den Tiki, zum Motiv oder im Ornament zum Ausgangspunkt hat. Als Grundelemente der markesianischen Kunst deckt V. D. STEINEN das Flechtmuster und die Menschenfigur auf, wobei die letztere eine wesentlichere Verwendung findet. Der Tiki erscheint als Figur, die aus Stein, Holz, Knochen oder Pottwalzahn gearbeitet wird. An diese Menschenfigur erinnert aber auch der ornamentale Schmuck an allerlei Geräten, so an beschnitzten Schildpattschmuck der Stirnbänder, an Griffen der Fächer, an Stelzen, Rudern und Keulen, an Schalen und Deckeln. Der Tiki ist die Darstellung eines Vorfahren, eines gottähnlichen Wesens oder eines Dämonen. Der Ausgangspunkt der Gesichtsdarstellung dieser Tikiplastik ist nach KARL V. D. STEINEN die Kopftrophäe. Die Bewohner der Markesas-Inseln waren Schädeljäger. An die Kopftrophäe klingen an die großen, durch Umrandung herausgearbeiteten Augen und die breitgezogene Mundpartie. Bei diesen Kunst- und Stiluntersuchungen werden die Abwandlungen in den letzten 130 Jahren, soweit sie dem Europäer beobachtbar sind, herausgearbeitet. Wertvoll ist das allenthalben eingeschobene sprachliche Material und das Hineinstellen dieser Stiluntersuchungen in den kulturellen Gesamtzusammenhang der Markesas-Inseln, aber auch teilweise in den Polynesiens.

Im dritten Band, einem Tafelatlas, sind Sammlungs- und Bildmaterialien in reichem Ausmaß zusammengestellt, am Schluß ferner einige Kinderzeichnungen, für die in der Völkerkunde starkes Interesse zu der Zeit vorhanden war, wo KARL V. D. STEINEN auf den Markesas-Inseln weilte.

Trotzdem K. V. D. STEINEN für umfangreiche und ergiebige Sammeltätigkeit um, wie er selbst sagt, etwa ein halbes Jahrhundert zu spät kam, ist doch, vor allem dank eines umfassenden Literatur- und Museumstudiums, eine sehr wertvolle und prächtig ausgestattete völkerkundliche Monographie zustande gekommen, für die man dem wegen seiner Xinguforschungen angesehenen, nun verstorbenen Ethnographen zu großem Dank verpflichtet ist.

Schließlich muß darauf hingewiesen werden, daß, während K. V. D. STEINEN mit der Schlußredaktion und Drucklegung beschäftigt war, eine Reihe von größeren ethnographischen Werken über die Markesas-Insulaner erschienen, die V. D. STEINEN in seiner namentlich nach der Seite der Kunst orientierten Markesasmonographie nicht zugänglich

¹ Siehe dazu die Bemerkungen, die K. VON DEN STEINEN auf Grund seiner Erfahrungen in Bd. 1, S. 24, seines Werkes gibt.

waren oder die ihm unbekannt blieben, die aber hier zur Orientierung, vor allem aber auch zur Ergänzung des Literaturverzeichnisses in Bd. 1, S. 1 ff., genannt seien².

CRAIGHILL HANDY, *The native culture in the Marquesas*. Honolulu 1923.

RALPH LINTON, *The material culture of the Marquesas Islands*. Honolulu 1923.

LOUIS R. SULLIVAN, *Marquesan Somatology, with comparative notes on Samoa and Tonga*. Honolulu 1923.

CRAIGHILL HANDY and JANÉ LOTHROP WINNE, *Music in the Marquesas*. Honolulu 1925.

WILLOWDGN CHATTERSON HANDY, *String figures from the Marquesas and Society islands*. Honolulu 1925.

RALPH LINTON, *Archaeology of the Marquesas Islands*. Honolulu 1925.

Ferner sei noch eine jüngst erschienene Monographie über die Markesas-Inseln angeführt, da sie sehr stark völkerkundlich orientiert ist und da ihr jahrelang gesammelte Erhebungen eines Arztes zugrunde liegen:

LOUIS ROLLIN, *Les Iles Marquises. Géographie, Ethnographie, Histoire, Colonisation et Mise en Valeur*. Paris 1929.

H. PLISCHKE.

Kanokogi K. *Der Geist Japans*. Herausgegeben vom Japaninstitut in Berlin. XII + 184 SS. Leipzig 1930. Verlag „Asia Major“. Preis: Brosch. Mk. 8.—; geb. Mk. 10.—.

Ein amerikanischer Journalist, der über Japan schrieb, hat einmal gesagt, daß man wenigstens sechs Monate im Lande sein müsse, um über Japan schreiben zu können, aber nicht mehr, sonst gehe die Distanz verloren, die ein objektives Urteil ermögliche. Was er schrieb, war denn auch darnach. Er hatte die Distanz gewahrt, aber, ich möchte sagen, nur in horizontaler Richtung. Bei KANOKOGI, dem hochgebildeten Japaner, ist auch die Distanz gewahrt, aber in vertikaler Richtung, und das ist etwas anderes. Die Details bis ins einzelne kennend, erhebt er sich, um gleichsam aus der Vogelperspektive das Ganze zu überschauen. Von dieser erhöhten Stellung aus wird es ihm möglich, das Wesentliche, den „Geist Japans“ herauszuheben und dem Leser vor Augen zu führen. Er ist wie ein Lehrer, der zeigt und erklärt. KANOKOGI's Werkchen ist zweifellos das aufschlußreichste Buch, das zurzeit über Japan existiert. „Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht, so weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln“, sagt der Dichter. KANOKOGI zeigt uns den Kern, aus dem heraus wir dann das japanische Wollen und Handeln, den Geist Japans, leicht verstehen. Wir gratulieren dem Herausgeber und dem Verlag zu diesem guten Griff und natürlich auch dem Verfasser, dessen tadellose Kenntnis des seiner Muttersprache so ungleichen Idioms wir bewundern. Möchten doch alle Europäer in Japan das Japanische so beherrschen, wie KANOKOGI das Deutsche, dann wäre gegenseitiges Verstehen so leicht!

P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

Troels-Lund. *Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten*. Autorisierte und vom Verfasser durchgesehene Übersetzung von LEO BLOCH. 5. Aufl. V + 276 SS. B. G. TEUBNER in Leipzig und Berlin 1929. Preis: geb. Mk. 8.—.

Wie manche andere Naturphilosophen, so sucht auch der Verfasser dieses Buches die überaus komplizierten sozialen und religiösen Erscheinungen aus möglichst wenigen und einfachen Vorstellungen der ältesten Menschheit abzuleiten, unbekümmert darum, ob Geschichte und Völkerkunde seine Aufstellungen bestätigen. Bei den niedrigstehenden Naturvölkern soll sich noch die einfache Wurzel der Religion deutlich zeigen. „Ihr erster Begriff von etwas Weitreichendem, das stärker ist als der Mensch, ihre erste Religion

² Beachte die Bemerkungen zu diesem Literaturverzeichnis bei GEORG FRIEDERICI, *Die Marquesaner und ihre Kunst*. In: Göttingische gelehrte Anzeigen, Jahrg. 1929, S. 268—274.

äußert sich in der Angst vor dem Dunkel. Um diesen Kern sammeln sich andere Formen der Furcht.“ Auch bei vorgeschritteneren Völkern äußert sich ihre Wirkung. „Das Wechselspiel zwischen Licht und Dunkel, Tag und Nacht ist der früheste Impuls und das letzte Ziel seines Denkvermögens... Die fortschreitende Auffassung des Unterschiedes von Tag und Nacht, Licht und Dunkel ist der innerste Nerv aller menschlichen Kultur-entwicklung.“

Nach einer heutigen Mode wird der Einfluß der heimatlichen Landschaft auf das geistige Leben fast als bestimmender Faktor betrachtet. „Gen Süd, auf den unfruchtbaren, steilen Kalkfelsen, wo Jerusalem erbaut war und wo kein Pflanzenwuchs zur Ruhe in seinem Schatten lud, da trocknete der Gedanke zum Gebot ein... Die Sonnenstrahlen strahlten wieder als Selbstsucht und Haß.“ „Ganz anders gen Nord in Galliäa. Hier konnte sich nichts an Milde und Liebreiz mit der Natur vergleichen... Unter solchen Verhältnissen wurde Gott als barmherzig und gut aufgefaßt.“ Das wird auf Christus angewendet. „Leicht verständlich ist es, wie seine Eindrücke, als sie sich von Natur und Menschen auf die heiligen Schriften seines Vaterlandes erstreckten, dem von den Verhältnissen gewiesenen Wege folgten.“

Ungemessenen Respekt hat der Verfasser vor dem Endlosen des Universums; diese Erkenntnis „riß uns zu Boden“. Wenn das schon das erste und einfachste unter den Welt-rätseln fertigbringt, wie mögen da die anderen wirken! Aber davon schweigt der Verfasser. Von jenem Gedanken an ist eine neue Periode in der Entwicklung des Menschen-geistes zu rechnen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Lachmann Robert. *Musik des Orients.* Jedermanns Bücherei, Abt. Musik, red. JOH. WOLF. Breslau 1929. FERD. HIRT. 106 pp., 14 Notenbeispiele, 12 pl.

Der Verfasser behandelt einen reichen Stoff in sechs sachlich gegliederten Abschnitten. Seinen Zwecken entspricht diese Einteilung mehr als die geographische. Ist das Bändchen auch der Sammlung, in der es erschien, entsprechend für einen weiteren Leserkreis geschrieben, so fehlt ihm durchaus nicht die Gründlichkeit. Es ist das erste Werk deutscher Sprache, das uns in einem über die Musik der Orientalen unterrichtet.

Die neueren Forschungen von HORNBOSTEL sind ausgiebig verwendet. Im Literaturverzeichnis fällt auf, daß, wie üblich, von P. VAN OOST nur die „Chansons populaires chinoises“ angeführt werden, weil sie Phonogramme enthalten. Dabei sind seine anderen Veröffentlichungen nicht weniger zuverlässig, die letzte³ durch ihr vergleichendes Material sogar wertvoller.

Fast jedes Jahr liest man in dem einen oder anderen Werk, sei es ein ethnologisches oder — ein Witzblatt, die Geschichte von jenem Orientalen, dem bei einer Orchesterdarbietung in Europa das Stimmen der Instrumente so gut gefallen habe. Einmal ist es ein Japaner, dann ein Kirghise, hier ein Javaner. (Siehe p. 59 f. und 87.)

P. THEODOR RÜHL, S. V. D.

Woolley Leonhard. *Vor 5000 Jahren.* Die Ausgrabungen von Ur und die Geschichte der Sumerer. Mit 17 Kunstdrucktafeln, 10 Textabb. und einem Geleitwort von Univ.-Prof. ECKHARD UNGER. 118 SS. FRANCKH'scher Verlag, Stuttgart 1928. Geh. Mk. 6.50, geb. Mk. 8.20. Das Original ist unter dem Titel „The Sumerians“ in Oxford erschienen. Clarendon PRESS.

Die Ausgrabungen in Ur haben unsere Kenntnisse über die Sumerer und auch über das dort von ihnen verdrängte Volk ganz bedeutend erweitert. Es zeigte sich z. B., daß die Hochkultur in Mesopotamien ein etwas höheres Alter besitzt als die in Ägypten. Ob sie älter ist als die in Innerasien bleibt unentschieden. Daß auch die Mayakultur ein

³ P. VAN OOST, La musique chez les Mongols des Urdus, „Anthropos“, X—XI, 1915—1916.

ähnlich hohes Alter besitzen könnte, wie der Verfasser annimmt, läßt sich heute nicht mehr begründen. Die wenigen Anhaltspunkte über die zentralamerikanische Kultur erlauben uns bis jetzt nicht, mit der Schätzung weiterzugehen als höchstens 1000 v. Chr.

Die sumerische Kultur in der Umgebung von Ur war vor fast 5000 Jahren erstaunlich vielseitig. Die Gesetze waren schon geordnet, in den Tempelschulen wurden Astronomie, Kartenzeichnen, Rechnen, Schreiben, Grammatik und Medizin gelehrt. Mehr als das hat die Höhe der Kunst überrascht, von deren Produkten der Verfasser manche im Bilde vorführt. Die eindrucksvollen Tempeltürme scheinen hier zum erstenmal errichtet worden zu sein, zur Erinnerung an die Bergheiligtümer in der Urheimat des Volkes. Auch in den Symbolen spielt der Berg eine große Rolle, ähnlich wie in Susa, Elam und Kreta. Auf dem Gipfel des Blockberges (S. 115) steht ein Baum und zu seinen Seiten steht je ein Steinbock. In Kreta und Elam hatte man Raubtiere gewählt, aber auch da fehlt der Baum nicht.

Der prächtige und anziehende Stoff des Buches hätte eindrucksvoller gestaltet werden können. Die Übersetzung zeigt manche Härten. Das wird aber den aufmerksamen Leser des ganzen Buches kaum stören, denn es wird ihm darin sehr viel Wissenswertes geboten. Er wird auch an der schwachen Begründung einzelner Vermutungen keinen Anstoß nehmen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Hoffmann-Krayer E. *Volkskundliche Bibliographie für die Jahre 1923 und 1924.* XXVIII + 493 SS. WALTER DE GRUYTER & Co. Berlin und Leipzig 1929.

Der Verband Deutscher Vereine für Volkskunde erleichtert durch dieses ungewöhnliche Hilfsmittel die Arbeit des Ethnologen in hohem Grade. Sechs Bände sind bisher erschienen, sie umfassen die Literatur von 1917 bis 1924. Der vorliegende letzte Band ist wieder umfangreicher als die vorausgehenden, da die Arbeiten auf dem Gebiete der Volkskunde noch fortwährend zunehmen. Die weitgehende Gliederung des Stoffes in 23 Abschnitte und die zwei ausführlichen Register machen dem Forscher die Orientierung auf dem so ausgedehnten Gebiete leicht. Am stärksten in der Literatur sind vertreten die Volkspoesie, Erzählung, Sage und Märchen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Banse Ewald. *Buch der Länder, Landschaft und Seele der Erde.* II. Band: Das Buch Fremdland. Mit sieben Kartenskizzen im Text und einer Kartenbeilage. 506 SS. AUGUST SCHERL. Berlin 1930.

Dieser Band zeigt die Eigenart des Verfassers viel stärker als der vorhergehende. Die Behandlung des Stoffes ist geistreich und meist wertvoll, aber die besten Gedanken leiden unter ihrer Einseitigkeit und übertriebenen Zuspitzung. Hier ein typisches Beispiel: „Amerika war einmal Gold und Silber, Blockhäuser und Skalpe, Prärien und Büffelherden, Urwaldrauschen und Ungebundenheit, aber der Begriff hat sich seit einem halben Jahrhundert gewandelt in Fabriken und Dreschmaschinen, Wolkenkratzer und Großgeldmarkt, Einwandererelend und härtesten Daseinskampf, Kraftwagen und Willkür, Hochmut und Übertreibung. Die winzige Kolonie europamüder Auswanderer, in allem vom mütterlichen Abendlande abhängig, ist gewachsen zum Nebenbuhler, ja zum Überwinder, welcher kraft zufälliger, ungeheurer Bodenschätze und technischer Übersteigerung aus seiner seelischen Verarmtheit und Verkümmern heraus der Mutter den Fuß in den Nacken zu setzen gewillt ist und es wagt, kahle Grobstofflichkeit und Versechtigung in tausendfacher Vermittlung ihr als geistige und gemütsame Kost anzubieten.“ Dem Verfasser ist die Lektüre des prächtigen Buches von MICHAEL PUPIN „Vom Hirten zum Erfinder“ anzuraten, da kann er auch andere Seiten der Neuen Welt kennenlernen.

Die ethnologischen Vorstudien des Verfassers hätten gründlicher sein sollen. Statt den zahlreichen Kräften nachzugehen, die auf die Kultur eines Volkes einwirken, legt er

übergroßes Gewicht auf den Einfluß von Klima und Landschaft. Dabei zeigt uns die Ethnologie schon seit fast einem Menschenalter, wie der Konservatismus die Geschicke eines mehr oder weniger isolierten Naturvolkes stärker beeinflußt als alle anderen Faktoren zusammengenommen. Die vaterrechtlichen Jäger- und Hirtenvölker, die Mutterrechtler, am meisten die Völker mit Urkultur, haben in allen Erdteilen und fast in jedem Klima soviel Gemeinsames, daß zum Verständnis ihrer Entwicklung neben dem Konservatismus wenig Raum für andere Faktoren bleibt. In diesem engeren Raum dürften allerdings Klima und Landschaft großen Einfluß haben. Für China ist aber die Übertreibung mit Händen zu greifen. „Der Lebensstil eines so gebildeten Körpers entspricht ziemlich gut dem Stile der Landschaft... Der Charakter der Rasse als solcher herrscht und läßt der Ausbildung und Auswirkung persönlicher Eigenschaften wenig Raum. Einer richtet sich nach dem anderen, nein, einer ist von Beginn an wie der andere, wie alle die anderen, wie all diese 400 bis 500 Millionen.“ Wenn einmal die mehrtausendjährige Abschließung des Reiches überwunden sein wird, dürfte sich ein ganz anderes Bild von selbst entwickeln.

Der Inhalt des Buches ist gut gegliedert, klar und originell geordnet: Das Buch vom Abendlande Übersee, das Buch Russosibirien, das Buch von den drei alten, fremden Kulturkreisen, das Buch von den braunen und schwarzen Tropen, das Buch von den Eisländern, den Meeren und den einsamen Inseln.

Wer die Klugheit, die Tapferkeit und den Fleiß des Abendländers, besonders des mitteleuropäischen, eingehend und in anziehender Form kennenlernen will und für die übrige Welt etwas weniger Interesse besitzt, dem kann mit diesem Buche geholfen werden.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Linné S. *Darien in the Past.* The archaeology of eastern Panama and north-western Colombia. Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar, Femte Följden, Ser. A, Band 1, Nr. 3, VIII + 318 SS., 62 Abb., 1 Karte, 8°, geh. Göteborg 1929 bei ELANDERS Boktryckeri Aktiebolag.

Es werden hier die Ergebnisse der archäologischen Forschungen veröffentlicht, welche die schwedische Expedition nach Panama und Columbien im Jahre 1927 unternahm unter Leitung von ERLAND NORDENSKIÖLD. Die Untersuchungen setzten auf den Perleninseln ein, wandten sich dann dem Rio Sambù zu, weiterhin den Bogotà-Indianern und schließlich der Westküste des Golfes von Urabà.

Einleitend gibt der Verfasser einen Abriß der Entdeckungsgeschichte und der frühesten spanischen Zeit. — Zur Veranschaulichung der Ausführungen wurde an Stelle der Photographie die zeichnerische Darstellung gewählt, welche eine Verdeutlichung und Hervorkehrung des Wesentlichen erlaubt. — Auf eine Untersuchung der vorkolumbischen Kulturzustände bei den einheimischen Indianern Dariens, worunter die Region zwischen Mittel- und Südamerika verstanden wird, wurde bewußt verzichtet, weil sie in eingehender Weise von einer Studie NORDENSKIÖLD's über die geistige Kultur der Cuna zu erwarten ist.

In dem jetzt von den Cuna bewohnten Gebiet (an der atlantischen Küste des Isthmus von Panama) wurden von diesen archäologische Reste einer früheren Bevölkerung entdeckt. Von den Eigentümlichkeiten dieser früheren Kultur muß das Urnenbegräbnis als Element südamerikanischer Herkunft gelten, während aber auch zentralamerikanischer Einfluß — man denke nur an die Bilderschrift — ersichtlich ist.

Auf den (nahe der pazifischen Küste gelegenen) Perleninseln, deren Bewohner zur Zeit der Conquista mit denen der gegenüberliegenden Küste in Handelsverkehr standen, lassen sich mit Wahrscheinlichkeit nur zwei Kulturen unterscheiden, welche z. B. durch kreisförmige bzw. rechteckige Siedlungsplätze gekennzeichnet sind. Von diesen beiden Kulturen weist diejenige mit rechtwinkligen Siedlungsformen einen höheren Kulturstand auf; sie dürfte die jüngere sein und als südlichster Ausläufer der mittelamerikanischen

Hochkulturen aufgefaßt werden müssen — wenn auch die hochentwickelte Töpferei auf den Perleninseln vielleicht späterhin durch Sklaven importiert sein könnte.

Mit einer kurzen Darstellung der Entdeckungsgeschichte leitet der Verfasser seine Untersuchungen über die pazifische Küste des Isthmus ein, wo die archäologischen Funde unzweifelhaft manche Beziehungen zu den Kulturen des Hochlandes von Columbien vertragen. Angesichts der starken Beeinflussung, welche die Küstenkultur von Ecuador auf dem Seewege von Zentralamerika empfangt, ist es bemerkenswert, daß keine Spur eines solchen Einflusses an der pazifischen Küste des Isthmus von Panama feststellbar ist, eine Tatsache, die LINNÉ auf Grund der Wind- und Flutbedingungen im Verein mit der Unzugänglichkeit der Küste erklären zu können glaubt.

Was speziell die Begräbnisarten betrifft, so hat es sich als unmöglich erwiesen, irgendwelche historischen Rückschlüsse aus der heutigen Verbreitung der einzelnen Gebräuche zu ziehen. Das Urnenbegräbnis erweist sich mit Sicherheit als südamerikanisches Element, während die Leichenverbrennung aus Mittelamerika stammen dürfte.

Im allgemeinen interessiert die Bestätigung der Tatsache, daß der Isthmus von Panama das Bindeglied war, vermittels dessen sich eine Beeinflussung der mittelamerikanischen Hochkulturen durch die Kulturen des westlichen Südamerika vollzog; während aber in Zentralamerika diese Wanderung der pazifischen Küste folgte, scheint der Wanderungsweg — wohl ungefähr in der Gegend der heutigen Kanalzone — den Pfad gewechselt zu haben und zur atlantischen Küste übergetreten zu sein.

Das mit einer Fülle zeichnerischer Darstellungen und tabellarischer Übersichten ausgestattete Werk LINNÉ's zeichnet sich bei der Behandlung des spröden Stoffes durch einen hohen Grad von Klarheit und Exaktheit aus; es weist ehrlich die Grenzen unserer Kenntnis nach, bereichert andererseits das archäologische Bild Dariens um eine große Anzahl exakt herausgearbeiteter Daten.

Univ.-Doz. Dr. HERMANN TRIMBORN — Bonn.

Feghali, Mgr. Michel. *Syntaxe des parlers arabes actuels du Liban.* (Bibliothèque de l'École des Langues Orientales Vivantes, tome IX.) Paris (GEUTHNER) 1928. 535 SS. Preis: Frs. 125.—.

In FEGHALI'S Buch wird meines Wissens zum erstenmal die Syntax eines modernen arabischen Dialektes einer eingehenden Spezialuntersuchung unterzogen. Daß eine derartige Untersuchung äußerst verdienstvoll ist, bedarf ebensowenig näherer Begründung wie die Tatsache, daß bei einer solchen Bearbeitung von Neuland bedeutende methodische Schwierigkeiten zu überwinden sind.

FEGHALI hat sich schon früher in zwei Schriften mit den arabischen Dialekten des Libanon befaßt, speziell mit dem seines Heimatortes Kfar 'Abida: *Le parler arabe de Kfar 'Abida*, Paris 1919 (behandelt die Laut- und Formenlehre), und *Étude sur les emprunts syriaques dans les parlers arabes du Liban*, Paris 1918. Für sein hier zu besprechendes Buch über die Syntax hat FEGHALI ein besonders reichhaltiges Material aufs sorgfältigste zusammengetragen; seine eigene Sprachkenntnis hat er durch Anfragen bei Freunden in seiner Heimat kontrolliert und durch zwei Studienreisen (1921 und 1924) ergänzt, auf denen er weite Gebiete des Libanon besuchte. Gleichwohl scheidet er die in den verschiedenen Gegenden gesammelten Beispiele nicht voneinander, was bei dieser syntaktischen Arbeit gewiß auch von geringem Nutzen gewesen wäre.

Seine Darstellung der Syntax, die sich an manchen Stellen wohl kürzer und klarer hätte gestalten lassen, teilt FEGHALI in fünf Teile: Verbe, Accord, Étude de la proposition, Pronom, Mots invariables. Schon über die Berechtigung dieser Aufteilung und Reihenfolge des Stoffes ließe sich streiten. Zu ernstlichen Bedenken aber gibt die Art und Weise Anlaß, auf die sich der Verfasser des klassischen Arabisch bei der Darstellung und Erklärung der Spracherscheinungen bedient. Seine vergleichende Darstellungsweise erweckt oft den Anschein einer allzu eng gefaßten historischen Abhängigkeit des behandelten Dialektes von der klassischen Sprache. Die spontane Sprachschöpfung, die doch

gerade auf syntaktischem Gebiet einen so breiten Raum einnimmt und natürlich in dem gebotenen Material auch aufs stärkste in die Augen fällt, gerät in der theoretischen Darstellung des Verfassers viel zu sehr in den Hintergrund, wie überhaupt das psychologische Moment allzuwenig berücksichtigt ist, obwohl es gerade in der vorwiegend deskriptiven Methode des Verfassers vielerorts am Platze gewesen wäre. FEGHALI hätte gewiß die syntaktischen Erscheinungen des Dialektes, der ihm seit seiner Kindheit vertraut ist, weit mehr von innen heraus erfassen und darbieten können; die statt dessen von außen herangebrachten, manchmal rein französischen grammatischen Kategorien tun dem Stoff nicht selten Zwang an (vgl. z. B. die drei ersten Teile des Kapitels „Parfait“: *Passé défini et passé indéfini*; *Passé antérieur*; *Plus-que-parfait*). Der Verfasser hat leider die einschlägigsten Vorarbeiten über die arabische Syntax (etwa RECKENDORF's Bücher und den zweiten Band von BROCKELMANN's Grundriß) unbenutzt gelassen. Überhaupt nimmt sich die Liste der benutzten Literatur reichlich mager aus. Auch von BROCKELMANN's eingehender Rezension seiner zwei ersten Schriften (OLZ, 29, Sp. 194 ff.) hat der Verfasser offenbar nicht Kenntnis genommen; jedenfalls wiederholt er mit ganz unzulänglicher Begründung auf S. 451 und 236 seine irrige Ableitung der Frageadverbien *waj̄n* und *faj̄n*.

Aber diese Mängel treten hinter dem positiven Wert des Buches zurück. Seine Stärke liegt in der Fülle und Zuverlässigkeit des Materials. Von besonderem Wert sind die überaus zahlreichen Beispiele, mit denen jede syntaktische Erscheinung belegt wird und die auch ohne jeden verbindenden Text eine höchst willkommene Erweiterung unserer Kenntnis der arabischen Dialekte darstellen würden.

Wort- und Sachregister erhöhen die Benutzbarkeit des Buches. — Die Liste der Errata ließe sich vermehren.

Auf jeden Fall können wir von der Veröffentlichung von Texten und Sprichwörtern aus dem Norden, Zentrum und Süden des Libanon, die FEGHALI uns in Aussicht stellt, weitere sehr erwünschte Bereicherung der arabischen Dialektologie erwarten.

KURT LEVY — Halle a. S.

Moszyński Kazimierz. *Kultura ludowa Słowian* (Volkskultur der Slawen).

Część I: *Kultura materialna*. Kraków 1929. 710 SS. 544 Abb. und 21 Kärtchen.

Dieser stattliche Band des polnischen Gelehrten, Professors an der Jagiellonskischen Universität Kraków, nimmt die Stellung eines Grundwerkes ein nicht nur in der slawischen, sondern in der europäischen Ethnographie überhaupt. Es ist der erste Teil einer vollständigen geplanten Synthese der allgemeinen slawischen Ethnographie, der die synoptische Bearbeitung der materiellen Kultur enthält. Durch die weitgehenden Kenntnisse und eigene Studien des Verfassers im Terrain, in den betreffenden Museen und durch erschöpfende Ausnützung der in ihrer Ganzheit überaus reichen, obwohl ungemein zersplitterten und teilweise schwer zugänglichen Literatur ist darin eine Synthese geschaffen, aus der man sich über jedes Gebiet, jede Kategorie von Gegenständen der materiellen Kultur aller slawischen Völker vortrefflich und eingehend belehren kann. Der Leser findet darin alles irgendwie Wichtige bearbeitet: das Sammeln der Nahrung und die diesbezüglichen Gattungen, die gesammelt werden, die Jagd und den Fischfang mit ihren Methoden und Vorrichtungen, die Landwirtschaft, die Viehzucht, die Konservierung von Viktualien und Rohstoffen, die Bereitung der Nahrung, weiter die Produktion und Bearbeitung verschiedener Stoffe (Textilien, Keramik, Holzbearbeitung, Färberei, Metallurgie u. a.), die Waffen, die Trachten, das Bauwesen, das Mobiliar, die hygienischen Requisiten und zuletzt die Transport- und Kommunikationsmittel.

Die Vorstellung von dem Inhalt des großangelegten Werkes wäre unrichtig, wollte man es sich als rein deskriptiv, wenn auch auf vergleichender Basis, vorstellen. Es gibt neben deskriptivem Inhalt eine Menge von fertigen oder wenigstens angedeuteten Schlüssen, Resultaten von einzelnen lexikalischen, sachlichen, breiteren allgemeinethnologischen und

kulturhistorischen Nachforschungen und nicht zuletzt auch von ethnogeographischen (kultur-geographischen), von denen einiges auch durch entsprechende Kärtchen dargestellt wird. — Die kritischen Bemerkungen würden dagegen im Vergleich mit der ganzen Leistung dieses Bandes ganz begrenzt ausfallen, abgesehen von den Lücken, die in einem solchen Werke unvermeidlich sind, zumal in diesem Falle der Verfasser die schwere Aufgabe der Abfassung eines Erstlings dieser Gattung vor sich hatte und sich selber dieser allerdings nicht fühlbaren und nicht zahlreichen Lücken wohl bewußt ist. Vermutlich ist der zurzeit schwer überwindbare Mangel an gleichmäßig verteilten und überhaupt zahlreicheren ethnogeographischen Angaben über diese oder jene Erscheinung in der slawischen Volkskultur der Grund gewesen, daß das Werk nur ausgewählte ethnogeographische Kärtchen bietet, die abgedruckten aber, in hohem Grade instruktiv, verraten, wie eine wertvolle Vervollständigung das Werk darin erhält. — Es ist verständlich, daß der Abschnitt über die Trachten relativ kürzer auskommt, denn es gibt weder genug synthetische Arbeiten noch Detailstudien über diese überaus bunte und verwickelte Kulturkategorie bei den Slawen. Einiges ist nach dem Plane des Verfassers aus dem Gebiet der materiellen Kultur für das Gebiet der Volkskunst belassen worden, also in einem weiteren Bande vorgesehen, so z. B. die Musikinstrumente, und ebenso vermutlich einige andere (z. B. die Kerbhölzer u. a.) für besondere Abschnitte bestimmt.

Dem Bande sind außer anderem ein Sach- und ein Wortregister beigegeben, wogegen ein Literaturverzeichnis zweifellos beim Abschluß des Werkes folgen wird. Das Werk kann eigentlich auch vom Fachmann, der nicht der polnischen Sprache mächtig ist, oder wenigstens die Elemente einer von den slawischen Sprachen kennt, mit Nutzen verwendet werden, wobei ihm die sehr zahlreichen Abbildungen (Photographien und vortreffliche Zeichnungen, meistens vom Verfasser selbst fachmännisch ausgeführt) sowohl wie die 21 ethnogeographischen Kärtchen eine vorzügliche und für wissenschaftliche Ansprüche völlig verlässliche Fundgrube bieten.

Die polnische Akademie der Wissenschaften in Kraków hat sich kein minder großes Verdienst verschafft bei der Herausgabe dieses wirklich fundamentalen Werkes, das seinesgleichen nicht nur bei den slawischen Völkern, sondern vielmehr auch unter anderen Völkern bzw. Völkergruppen oder Kulturkomplexen Europas bisher vermissen läßt und auch das sonst so vortreffliche Werk von U. T. SIRELIUS „Suomen kansa nomaista kulturia“ in mancher Hinsicht nicht unerheblich übertrifft.

Univ.-Prof. Dr. MILOVAN GAVAZZI — Zagreb, Jugoslawien.

Shapiro H. L. *Contributions to the craniology of Central Europe*. I. Crania from Greifenberg in Carinthia. *Anthrop. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist.* Vol. XXXI, Part I, 120 pp., 1929.

Die vorliegende Arbeit befaßt sich mit der Untersuchung von 496 Kärntner Schädeln (männlichen und weiblichen), die aus einem Karner in der Nähe von Greifenberg stammen und von LUSCHAN gesammelt wurden. Sie gehören dem 17., 18. und 19. Jahrhundert an. Wie bei allen Karnerschädeln fehlen die Unterkiefer.

Der Verfasser behält sich die Aufgabe, mehrere Typen herauszuschälen, für später vor und will hier nur die Gruppe als ganze in ihren Merkmalen beschreiben. Es wurden von 31 Maßen bzw. Indizes die Mittelwerte, Streuungen und Variationskoeffizienten samt Fehlern errechnet und von den Indizes auch Frequenzkurven gezeichnet. Männer und Frauen wurden getrennt behandelt; eine Scheidung in Altersgruppen wurde aber nicht vorgenommen, nicht einmal das Alter der einzelnen Schädel bestimmt. Die angewendete Technik ist die von MARTIN. Als Vergleichszahlen dienen die Mittelwerte einiger Gruppen aus Tirol und der Schweiz, ferner Bayern, Schaffhausener, Alemannen, Polen, Tschechen und einige Balkanvölker.

Die Schädel der Greifenberger Serie sind groß (aristenkephal), im Mittel subbrachykephal (82'51), relativ zur Länge hoch, relativ zur Breite niedrig. Der mittlere Ober-

gesichtsindex fällt in die Variationsbreite der Mesenie; der Kraniofazialindex ist nieder, d. h. das Gesicht ist im Verhältnis zum Schädel nicht breit. Die Nase ist mittelbreit (mesorrhin), ebenso die Orbita (mesokonch).

Außer den metrischen Untersuchungen bringt der Verfasser noch einige morphologische Beobachtungen. In der Norma verticalis kommen alle sechs Typen SERGI's bei den Greifenberger Schädeln vor. Koronal- und Sagittalnaht weisen Zackungen von verschiedengradiger Kompliziertheit auf. Schaltknochen sind sehr selten, nur in der Lambda- und Asteriongegend häufig. In mehr als 20 Prozent besteht vollständiger bzw. unvollständiger Metopismus.

Prognathie fehlt meist und ist nur bei Männern in 25 Prozent in geringem Grade vorhanden. Sehr gut ausgebildet sind bei den männlichen Schädeln die Supraorbitalbögen und die Glabella. Die Nasenwurzel ist hoch, bei Frauen höher als bei Männern, die Spina nasalis gut entwickelt. Der Torus supraorbitalis ist bei den Männern mittelstark, bei den Frauen schwach ausgebildet, das Inion bei den Männern schwach, bei den Frauen fehlend.

Nach den vorgebrachten Merkmalen reiht sich die Greifenberger Schädelserie unter die brachykephale Bevölkerung der europäischen Alpen. Von den Vergleichsgruppen ähnelt sie den Maßen nach am meisten den von R. HACKER bearbeiteten Württembergern und den von H. A. RIED untersuchten Schädeln aus den Vorbergen der bayerischen Alpen, den Indizes nach hingegen den Gruppen von Laas in Tirol (nach E. FRIZZI), Bayern (nach J. RANKE) und Württemberg.

Das Zentrum der alpenländischen Brachykephalie wäre bei den Bewohnern des Disentis. Bei der am Rande der Alpen sitzenden Bevölkerung, zu der auch die Greifenberger gehören, ist die Brachykephalie etwas abgeschwächt. Südlich und südöstlich von Kärnten bei den Slowenen und Serbokroaten ist die Brachykephalie wieder etwas stärker ausgeprägt.

Wie schon eingangs erwähnt, will die Arbeit, die die erste einer größeren Serie ist, keine Typenanalyse geben, sondern nur eine einfache Materialbeschreibung vorstellen. Aber auch für eine reine Materialbeschreibung genügt es nicht, sich bloß mit den Mittelwerten zu befassen. Der Autor bringt zwar bei einigen Indizes die Aufteilung der Schädel in Gruppen; im allgemeinen zieht er aber seine Schlüsse doch nur aus den Mittelwerten, ohne sich über die verschiedenartige Zusammensetzung der Bevölkerung (z. B. bezüglich des Längenbreitenindex aus dolicho-hyperbrachykephalen oder bezüglich des Nasalindex aus lepto-hyperchamärrhinen) einige Rechenschaft zu geben. Im übrigen scheinen ja von den Schädeln keinerlei Daten bekannt zu sein, so daß wir nicht einmal wissen, ob es sich hier wirklich nur um Vertreter der eingeborenen Bevölkerung handelt. Als ein weiterer Mangel muß es empfunden werden, daß die morphologische Beobachtung etwas dürftig ist und daß die Arbeit gänzlich der Abbildungen entbehrt.

Univ.-Prof. Dr. JOSEF WENINGER — Wien.

Bredt Johann. *Volkskörperforschung*. 55 SS. FERDINAND HIRT, Breslau 1930. Preis: geh. Mk. 1.50.

Verfasser, Pfarrer einer sächsischen Gemeinde, hat in jahrzehntelanger Arbeit auf familiengeschichtlichem Gebiet eine Monographie „Volkskörperforschung an siebenbürgisch-sächsischen Gemeinden“ vorbereitet. Über Anregung der Stiftung für deutsche Volks- und Kulturbodenforschung hat er in vorliegender Broschüre in recht gelungener Weise Ziele, Wert und Methoden seiner Arbeit dargestellt. Volkskörperforschung ist Familienforschung in die Breite, mit anderen Worten das gleiche, was schon vor einem Jahrzehnt der Pfarrer BRANDTNER der Pfarre Weichselboden in Niederösterreich gesagt hatte. Sie baut sich auf den Kirchenbüchern auf. „Ihr Wesen besteht darin, daß durch entsprechende Zusammenstellung der Matrikeldaten die Familien, welche, soweit eben die Matriken zurückreichen, in der betreffenden Gemeinschaft gelebt haben, aufgebaut und dann nach ihrem genealogischen Zusammenhang zu Familienreihen aneinandergereiht

werden.“ Da derartige Forschungen in überseeischen Gebieten von allerhöchstem wissenschaftlichen Wert wären, sei das Büchlein besonders auch den Missionaren empfohlen.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Burkhardt Hans. *Der rassenhygienische Gedanke und seine Grundlagen.*

227 SS. Verlag E. REINHARDT, München 1930. Preis: Mk. 7.80.

Das Buch ist als Zeitdokument von speziellem ethnologischen Interesse. Nicht etwa in dem Sinne, daß es uns neue Methoden oder Ideen für unsere Wissenschaft brächte, aber als Ethnologe schätze ich es ebenso ein, wie die Erzählungen eines Negerdoktors, der mir „sein Herz aufmacht“ und mir sein Weltbild und seine Weltverbesserungspläne entwickelt. Verfasser unterscheidet ungefähr drei Typen, den naiven Spießer, den moralisierenden Idealisten und den diesseitsbejahenden „Realisten“. Während seit unvorstellbaren Zeiten die erdrückende Mehrzahl der Menschen unter so harten Lebensbedingungen arbeitet, daß die „Spießermentalität“ gewissermaßen eine optimale Anpassung an das Dasein bedeutet, ist es innerhalb der Hochkulturen verhältnismäßig kleinen Gruppen möglich geworden, durch Abbürdung der Lasten des unmittelbaren Daseinskampfes auf fremde Schultern einen besonderen Lebensstil zu gestalten, der eine besondere Kultur, welche ich als „Salonkultur“ bezeichnen möchte, charakterisiert. Diese Kultur kann für sich allein nicht bestehen, sie lebt gewissermaßen parasitisch auf der Volkskultur. Charakteristisch ist ihr ein Übermaß frei verfügbarer Energien, die von einem Teil der ihr zugehörigen Individuen zu nutzbringender Arbeit verwendet, von einem anderen aber verzettelt wird. Epikur und Goethe waren die erfolgreichsten Kündler dieses Lebensstils. Bei vielen Individuen führte und führt auch das Bewußtsein, verfügbare Energien zu besitzen, zu einer Überschätzung derselben und damit zu einer Überwertung der eigenen Persönlichkeit, die sich im meist mehr theoretisch betonten als in Praxis umgesetzten „Willen zur Macht“ äußert. Diese Einstellung hat, wie bekannt, in FR. NIETZSCHE ihren Kommentator und Propagator gefunden. Die „Grundlage des rassenhygienischen Gedankens“ ist bei BURKHARDT ein durch epikuräisch-goetheanische Beimengungen wenig veränderter Nietzscheanismus — von ihm „Realismus“ genannt. Die Ungleichwertigkeit der Erbmassen ist ihm die Grundlage für die Unterscheidung der Herrenmenschen von den Herdenmenschen. An Stelle des „passiven Rechtsstaates“ muß der „aktive Auslesestaat“ treten. „Der demokratische Gedanke bedeutet eine ernste Gefahr.“ Der Kampf aller gegen alle in der staatenlosen Urzeit war ein idealer Auslesefaktor. Es erübrigt sich auf die Weltverbesserungsvorschläge des Verfassers hier näher einzugehen. Nur folgende Gesichtspunkte seien zur Kritik hervorgehoben. Bei allen „primitiven“ Völkern bestehen strenge moralische Bindungen, die in den Grundzügen überall die gleichen sind; nirgends besteht der „diesseitsbejahende Realismus“ als Grundlage der Lebensanschauung. Diese Übereinstimmungen in der Volkskultur aller Rassen und Völker berechtigen zu dem Schlusse, daß eben „moralische“ Bindungen existierten, seitdem Gruppen von Lebewesen, die wir als Menschen bezeichnen dürfen, zusammenleben. Die Anpassungsform der moralgebundenen Volkskultur sichert den Bestand der Menschenart seit mindestens 50.000 Jahren. Die „Salonkultur“ vernichtet die von ihr befallenen Individuengruppen durchschnittlich in nicht mehr als etwa 100 Jahren. Wahre Rassenhygiene dient dem Volksganzen. Sie eliminiert die rasseschädigenden Faktoren und verlangt Maßnahmen, um jene Individuen, deren Erbanlagen durch endogene oder exogene Einflüsse derart geschädigt sind, daß die Rückkehr zum normalen Durchschnitt auch bei Wegfall der ungünstigen Bedingungen und Rückkreuzung nicht mehr zu gewärtigen ist, von der Fortpflanzung abzuhalten. Ihre Grundlagen müssen idealistisch und moralisch sein.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Duggan-Cronin A. M. *The Bantu Tribes of South Africa.* Reproduction of Photographic Studies. Vol. II, section I, 23 pp., 26 Plates. The Suto-Chuana Tribes. Sub-Group: I The Bechuana. With introductory articles

by G. P. LESTRADE. Kimberley (McGREGOR Museum) and Cambridge (DEIGHTON, BELL & CO.) 1929.

Auch in diesem Bande bringt der Verfasser auf 26 Großquarttafeln ausgezeichnete ethnographische Aufnahmen aus Betschuanaland. Die Getreideverarbeitung, Szenerien in den Gehöften, der Hausbau, das Bemalen der Hauswände, das Bierbrauen, Wassers schöpfen, Korbflechten, die Töpferei, das Schmiedehandwerk, das Orakelwerfen. Besonderes Interesse verdient das Bild eines Bathlapinmädchens in der Initiationstracht. „The veil and dress worn at the *bayale* are made of strips of varying length of reed (*Cyperus textilis*, THUNLE) dyed a rich yellow ochre. The coloured bands are made up of the pipes, black and red, of the Kaffir water-melons, and each strand of the kilt is finished off with a tag of skin dyed a rich tan colour. The bodice is composed of beads, white, pink, blue, and two shades of red. The aigrette is formed of the bristles of porcupine.“

Eine Anzahl Charakterköpfe machen das Buch auch für den Rassenforscher wichtig.

Dieses Tafelwerk wird nicht nur für den ethnologischen Unterricht ein wertvoller Behelf sein, sondern die Tafeln eignen sich auch zur Aufstellung in ethnologischen Museen in bester Weise. Dem Buch ist die weiteste Verbreitung zu wünschen.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Childe Gordon V. *The Danube in Prehistory.* XIX + 479 pp. With 15 Plates, 227 textillustrations and 10 maps, at the Clarendon Press, Oxford 1929. English Price: 42/- net.

Das neue Werk des bekannten Archäologen beinhaltet den Versuch, die donauländische Vorgeschichte, vom Paläolithikum bis zur mittleren Hallstattzeit, synthetisch darzustellen. CHILDE gliedert den Zeitraum vom Neolithikum bis zur Hallstattstufe C in sieben Perioden, die folgendermaßen zu datieren sind:

Periode I: Epipaläolithikum (3000?) bis 2600.	Periode IV: 1800 bis 1600.
Periode II: 2600 bis 2300.	Periode V: 1600 bis 1300.
Periode III: 2300 bis 1800.	Periode VI: 1300 bis 900.
	Periode VII: 900 bis 600 (?).

Der Endpunkt der Periode VII ist von CHILDE nicht ausdrücklich vermerkt, doch scheint das Jahr 600 seiner Ansicht zu entsprechen.

Aus den angeführten Jahreszahlen geht auch hervor, welche Kulturen den einzelnen Perioden zuzuschreiben sind. Periode I umfaßt Vinča I und „Danubian Ia“, d. h. die älteste Fazies der „donauländischen Kultur“ (nach MENGHIN), und teilweise auch Danubian Ib, während die Periode II hauptsächlich von Vinča II, Butmir und Lengyel — um nur die wichtigsten Kulturen zu nennen — eingenommen wird. Die Periode III sieht dann alle jene Kulturen, die wir gemeiniglich als späneolithisch oder kupferzeitlich bezeichnen, also die durch den nordischen Einbruch entstandenen Mischkulturen, wie Mondseer oder Altheimer Kultur. Periode IV vertritt bei CHILDE die frühe Bronzezeit mit der Aunjetitzer, Straubinger und Adlerbergkultur und den verschiedenen ungarischen Formen, während Periode V mit der mittleren Bronzezeit, also mit der Hügelgräberkultur in ihren verschiedenen Ausprägungen, gleichzustellen ist. Im Zeitansatz der Periode VI scheint sich CHILDE an die schweizerische und westdeutsche Chronologie gehalten zu haben, da er in diese Periode, entgegen den Ansätzen REINECKE's, noch die Urnenfelderstufe hereinzieht. Seine Periode VII endigt mit der Bylaner, Platenicer und Salemer Stufe, also mit der mittleren Hallstattzeit.

Die am Schlusse des Buches angefügte synchronistische Tabelle gibt sozusagen den Sukkus der ganzen Ausführungen CHILDE's wieder, die — mag man dieses oder jenes Kapitel aufschlagen — immer anregend und mit einer gewissen subjektiven Einstellung geschrieben sind. Infolgedessen wird man verschiedenen Punkten nicht zustimmen können, doch dürfte es hier zu weit führen, allen diesen Problemen nachzugehen. Es sei daher den fachlich weniger geschulten Vorgeschichtsinteressenten Vorsicht bei der Lektüre dieses

Buches empfohlen. Der Prähistoriker aber wird CHILDE's jüngste Arbeit mit großer Freude in die Hand nehmen, bietet sie ihm doch genug des Neuen und Schönen!

Dr. RICHARD PITTIONI — Wien.

Müller-Freienfels Richard. *Psychologie des deutschen Menschen und seiner Kultur.* Ein volkscharakterologischer Versuch. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. XII + 247 SS. 8°. Mit 6 Abb. München 1930. C. H. BECK'sche Verlagsbuchhandlung. Preis: geh. Mk. 7.50; Leinenband Mk. 10.50.

Der als feinsinniger Psychologe bekannte Verfasser versucht in diesem Buche „aus dem Ganzen des Volkslebens, auf Grund sachlicher Feststellungen den Charakter des deutschen Volkes zu bestimmen“. „Der ‚Charakter‘ eines Volkes ist uns nichts Substantielles, weder eine ‚Volksseele‘ noch die Summe oder der Durchschnitt der ‚Einzel-seelen‘; der Volkscharakter ist uns ein funktionaler Begriff; er bezeichnet uns jenes Verhalten, das sich in den einzelnen erkennen läßt, soweit sie in Kontakt mit der Volksganzheit leben, was sich auch im Volksganzen erkennen läßt, insofern sich die einzelnen darin einfügen.“ Geistreich läßt der Verfasser durch Analyse und Synthese aus den konkreten Gegebenheiten den Charakter des deutschen Volkes aufleuchten. Der Leser staunt und ist nicht selten überrascht, wie ein Meister aus dem Material der banalen, kaum beachteten Alltäglichkeiten sich eine Werkstätte künstlerischen Schaffens machen kann. In sehr vielen Dingen hat der Autor zweifellos das Richtige gesehen, in anderen wird man ihm nur mit Reserve folgen. So scheint mir besonders das Kapitel über die Religion mißglückt zu sein. Es wird den Tatsachen nicht gerecht. Dagegen ist eine psychologische Glanzleistung die Erfassung und Schilderung der „Überkompensation“. Schematisch dargestellt — mit bewußter Betonung der Vorzüge und Mängel eines jeden Schemas — zeigt der Charakter des deutschen Menschen: als prävalierende Funktion den unbestimmten Willen, als Temperament die gemütliche Langsamkeit, als Emotionalität die „Stimmung“, in der Weltbewertung die Tragik, als Subjektivitätsform den gefühligen Individualismus, in der Objektsauffassung den Sinn fürs „Charakteristische“, im Wirklichkeitsverhältnis die unkonkrete Phantastik, als Ideal die gemütvolle „Persönlichkeit“, als Karikatur- und Auswuchsform die Plumpheit und Pedanterie, als Heiterkeitsform den Humor mit wehmütigem Unterton und als stärkste Wertanlage den spekulativen Tiefsinn (Metaphysik). Das Buch sei allen Volksführern und wissenschaftlichen Volkskundlern nicht zur Lektüre, sondern zum Studium empfohlen. In Fragen der Methodik kann auch der Völkerkundler viel daraus lernen.

P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

O'Connel James F. *Elf Jahre in Australien und auf der Insel Ponape.*

Erlebnisse eines irischen Matrosen in den Jahren 1822 bis 1833. Aus dem Englischen übersetzt und herausgegeben von Prof. Dr. PAUL HAMBRUCH. 242 SS. in Klein-Oktav. Mit einer Karte und 43 Abb. auf Tafeln. Berlin SW. 1929. Verlag AUGUST SCHERL, G. m. b. H. (Buchverlag). Preis: Ganzleinen Mk. 5.—.

Prof. HAMBRUCH hat sich mit der Neuherausgabe des vorliegenden Buches ein besonderes Verdienst erworben. Nur wenige wissenschaftliche Werke kannten überhaupt die Existenz dieser Lebensgeschichte eines irischen Matrosen. Keine europäische Bibliothek hatte den gesuchten Band. In der Library of Congress in Washington wurde dann vor wenigen Jahren das Handexemplar des Verfassers aufgestöbert. Für eine Neuherausgabe war niemand geeigneter als Prof. HAMBRUCH. Nicht nur, weil ihm an der „Waterkant“ die Terminologie und markige Redeweise der Matrosen geläufig und darum stilschlecht übersetzbar sind — schon deshalb hat das Buch einen besonderen Reiz — sondern vor allem, weil der deutsche Herausgeber selbst 1910 als Forscher auf Ponape war und Volk und Inseln aus eigenen Studien kennt. Was O'CONNEL vor 100 Jahren in fünfjährigem,

unfreiwilligem Aufenthalt auf Ponape sah und erlebte, bildet einen gediegenen Unterbau für die neueren Forschungen. Manches Stück Volksgut der Insulaner ist heute schon verschwunden (z. B. die von O'CONNEL geschilderte Tatauierung und deren Bedeutung als „Trauring“), manches ist heute in den Relikten so verstümmelt, daß es nur mit Hilfe der älteren Quelle organisch rekonstruiert werden kann. Man kann an der Wahrheitsliebe und naturgetreuen Schilderung des Matrosen nicht zweifeln. So bleibt das Buch eine wichtige Quelle der Ethnologie, wie wir sie von anderen Südseeinseln nur noch ganz vereinzelt haben. Es ist sogar eine relativ umfangreiche Wortliste aus der Sprache der Ponape-Leute angefügt. Die beigegebenen Photographien stammen meistens von der HAMBRUCH-Expedition. In mehreren kritischen Anmerkungen hat der deutsche Herausgeber den Text O'CONNEL's ergänzt und, wo nötig, berichtigt.

P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Peake Harold and Fleure Herbert John. *The Way of the Sea.* Oxford, Claredon Press; London, Humphrey Milford, 1929. (The Corridors of Time. VI.) 168 SS., 72 Illustrationen und Karten.

Die Verfasser behandeln in dem 6. Bande der Sammlung „The Corridors of Time“ den Einfluß des nahen Ostens auf Westeuropa. Diese Beeinflussung erfolgte über Ostspanien nach Frankreich, Norditalien, England, Schweiz und Süddeutschland und ist sowohl durch die Töpferei als auch durch den Getreideanbau gekennzeichnet.

Bemerkenswert erscheint mir der Erklärungsversuch der einfachen Dolmen als Nachahmung der Kragsteingräber durch primitivere Völker. Dadurch werden diese Dolmen zeitlich fixiert und es müßte angenommen werden, daß sie höchstens gleichzeitig mit den Kragsteingräbern vorkommen.

Die Verschiedenartigkeit der megalithischen Denkmäler wird nur als Auswirkung verschiedener Ausführungsformen angenommen, die teilweise in lokalen Schwierigkeiten bedingt erscheinen.

Die Kultur der Becherleute nahm von Zentraleuropa ihren Ausgang und auf ihrer Wanderung gegen Westen zeigen sich Degenerationerscheinungen.

Aus der zweiten Blütezeit des kretensischen Handels (um 1900 v. Chr.) sind uns Siegel erhalten, welche Anklänge an eine Bilderschrift zeigen.

Das Auftreten von zwei Perlentypen aus verschiedenem Materiale — Bernstein und Aquamarin — in Spanien, zeigt uns das Vorhandensein verschiedener Kulturen an, allerdings sind die Bernsteinperlen ebensowenig Landesprodukte wie die vorgefundenen Elfenbeingegenstände, so daß die Vermutung eines Tauschhandels mit dem bernsteinreichen Norden gerechtfertigt erscheint. — Die Annahme der Originalität der Becherkultur auf iberischen Boden führt die beiden Verfasser zu folgendem Schlusse: sollte tatsächlich diese Kultur ihren Ursprung auf spanischer Erde genommen haben, so müßte sie mit den megalithischen Denkmälern, die reichlich in diesem Gebiete auftreten, gemeinsam ihre Wanderung nach Zentraleuropa angetreten haben. In Spanien sind die Fundstellen beider Kulturelemente auf waldfreies Gebiet beschränkt, während die Fundstellen der Becherkultur im übrigen Europa meist in waldreichen Gebieten vorkommen. Es müßte daher angenommen werden, daß die gekoppelten Kulturelemente: Becher und Megalithen auf ihrer Wanderung gemeinsam in das Waldgebiet kamen und dort die Steindenkmäler durch Holzdenkmäler ersetzt wurden, die allerdings der Nachzeit nicht erhalten blieben.

Wertvoll ist der chronologische Abschluß, der allerdings auf historische Daten des nahen Ostens aufgebaut ist.

Zur Zeit des Wiederaufbaues von Hissarlik II (um 2400 v. Chr.) kamen die Bewohner der Zykladen auf ihren Zügen bis nach Süditalien, kenntlich an der rotbemalten Keramik, und stießen mit den Kretern zusammen, die bis Portugal vordrangen und dort das Kupfervorkommen ausbeuteten. Die iberische Stammbevölkerung übernahm von diesen die Kenntnis der Töpferei und des Getreidebaues und ahmte in den einfachen Dolmen die Kragsteingräber nach. Um 2200 v. Chr. gelangte die grobe Töpferei von der Saône aus

in die Schweiz, wo sie sich zur „westischen Keramik“ weiterentwickelte. Um dieselbe Zeit stießen aus Ostgalizien und der Ukraine die sogenannten Becherleute gegen Westen vor. Sie dürften in regem Verkehr mit Hissarlik II gestanden sein, wo um 2100 v. Chr. die Erfindung der Bronze stattgefunden haben soll. Hier allerdings ist folgendes zu bedenken: wenn die Verfasser annehmen, daß das Kupfer und Zinn aus dem Erzgebirge erst in Hissarlik seiner Bestimmung zugeführt worden ist und anderseits in Schlesien ungefähr gleichzeitig an eine Verarbeitung des Metalles geschritten wurde, so scheint es logischerweise sehr naheliegend zu sein, daß wohl die Bronze eine Erfindung der Bevölkerung Hissarliks sein dürfte, aber daß die Verarbeitung des Metalles nicht unbedingt autochthon auf diesem Boden entstanden sein muß. Der Zusammenhang der Becherleute mit Hissarlik II dürfte wohl nachgewiesen sein, denn wie die Verfasser betonen, scheiden diese aus dem Kulturbilde des fruchtbaren Donaugebietes ungefähr um die gleiche Zeit aus, um welche Hissarlik II zerstört worden ist. Die Zugehörigkeit der Zerstörer Hissarliks ist wohl in ein Dunkel gehüllt, von der Hand zu weisen wäre aber keineswegs eine Verwandtschaft derselben mit den um 1900 v. Chr. neuerdings in Ungarn einbrechenden Nomaden der südrussischen Steppen. Hissarlik liegt diesem Zentrum näher als Ungarn und anderseits sehen wir um 1660 v. Chr. die Hyksos in das Nildelta eindringen.

Die Bebilderung des Bandes ist eine recht gute, nur wäre zu wünschen, daß bei einer Neuauflage einige Wanderungskarten mit zeitlicher Datierung hinzukämen.

Dr. ROBERT ROUTIL — Wien.

Bogatyrew Pierre. *Actes magiques, Rites et Croyances en Russie subcarpathique.* (Travaux publiés par l'Institut d'études slaves. XI.) Paris 1929. Librairie Ancienne Honoré Champion. 162 pp.

Cet ouvrage est un exemple typique de la détresse de l'ethnologie évolutionniste en face de l'ensemble des données ethnologiques. L'auteur semble n'avoir jamais encore entendu parler de l'école historico-culturelle, car il s'en rapporte exclusivement à FRAZER et LÉVY-BRÜHL, bien que reconnaissant clairement que leurs explications de la pensée primitive sont insuffisantes. Il désespère de découvrir la «racine de la religion» et renonce à l'étude de l'âge ethnologique et de la signification réelle des coutumes populaires de la Russie subcarpathique qu'il a collectionnées. M. BOGATYREW adopte la «méthode statique» et se contente d'indiquer l'état actuel de ces coutumes et leur explication par la population de nos jours. Mais comme il ne possède aucun critère pour distinguer les éléments essentiels de ceux qui ne sont que fortuits et sans importance, il n'a pu empêcher malgré toute sa scrupulosité des sources d'erreur de s'introduire subrepticement. Bien que l'auteur ne se contente pas de collectionner les explications «rationnelles», et qu'il affirme au contraire que tout un ensemble de coutumes est déjà devenu intelligible de nos jours, il abandonne toutefois les explications qui lui semblent «obscurcs», quoiqu'ici précisément les experts pourraient peut-être trouver la clef de l'intelligence des coutumes en question. Comme FRAZER, M. BOGATYREW distingue parmi les rites magiques, ceux qui suivent la «loi des analogies» et ceux qui sont soumis à la «loi du contact». Or, cette distinction n'est intelligible que si nous envisageons le contraste entre la pensée du planteur à droit matriarcal et celle de l'homme totémistique, contraste qui a déjà frappé M. HOERNES. Celui-ci a signalé le fait que l'art primitif dénote deux racines tout-à-fait différentes et indépendantes l'une de l'autre. C'est d'un côté chez les peuples agriculteurs l'art géométrisant qui ne recherche que les différents rapports, néglige l'individu et va jusqu'à décomposer la forme humaine en figures géométriques. C'est d'un autre côté le dessin naturaliste d'animaux chez les peuples chasseurs (totémistiques), dessin qui n'envisage que l'individu et le représente sans aucun rapport avec son entourage. Or, on peut démontrer comment ce dualisme de la pensée traverse même les cultures élevées, pour aboutir sur les cîmes de la philosophie à l'antithèse entre Platon et Aristote. Pour l'homme à culture matriarcale le cosmos se présente comme un tissu, ou l'individu ne remplit que le rôle de la maille qui ne subsiste pas par elle-même. Dans son ouvrage «Welten-

mantel und Himmelszelt» (Manteau Cosmique et voûte céleste), M. R. EISLER a prouvé cette manière de voir au moyen de documents nombreux et irréfutables tirés de la civilisation antique et des cultures de l'Asie antérieure qui — on le sait — ont toutes une forte trame matriarcale. Pour le totémiste au contraire, le monde se désagrège en atomes, la société devient un tas de sable, traversé, il est vrai, par la force impersonnelle qui remplace l'Être suprême dans cette culture. Or, c'est dans les cultures mixtes, totémistiques — matriarcales, qu'apparaît l'interprétation magique de l'univers. Sous l'influence de la force primordiale totémistique, le tissu cosmique de l'homme à culture matriarcale se charge pour ainsi dire d'électricité, et la magie tout-entière se met à l'œuvre pour découvrir le conjoncteur au moyen duquel il serait possible d'obtenir des effets à distance dans ce tissu chargé de courant. Or, il n'y a pas de doute que des pratiques magiques basées sur la loi de l'analogie présupposent l'interprétation du monde comme tissu. L'idée qu'on atteint l'original par la destruction ou la lésion de son image s'explique uniquement par la liaison de toutes les parties, et à ce propos la ressemblance équivaut pour les hommes à tournure d'esprit platonicienne à une liaison particulièrement intime, comme le prouvent la querelle des iconoclastes byzantins ou le raskol. Par contre, les pratiques basées sur le contact sont issues de la pensée totémistique. La force opérant dans les atomes peut subir le massage par le contact. Or il résulte que la pensée soi-disant prélogique de M. LÉVY-BRÜHL n'est autre chose que la pensée «tissante» des hommes à culture matriarcale qui devient pensée magique par le contact avec la croyance à la force totémistique. Cette pensée magique se forme — le tantrisme et le taoïsme magique sont là pour le prouver — précisément à l'ombre des systèmes religieux pan-théistes et existe également dans l'Occident sous forme de superstition à côté de la pensée normale «logique» souvent chez le même individu. M. BOGARTYREW lui aussi signale le fait que dans la vie ordinaire les Russes carpathiques pensent d'une manière logique tout-à-fait normale, mais qu'à l'occasion des jours de fête de l'année et des événements importants de la vie (naissance, mariage, funérailles), ils s'adonnent à la pensée magique.

Bien que M. BOGARTYREW signale, du moins chez les autres populations slaves, des coutumes parallèles à celles qu'il décrit, il décline pourtant toute comparaison, attendu que la comparaison des coutumes des peuples, telle qu'elle a été pratiquée jusqu'ici (c'est-à-dire à tendance évolutionniste), aurait été reconnue comme dépourvue de critique. Si par contre on prend comme point de départ la théorie des cercles culturels, on trouvera facilement une base de comparaison exacte, et alors seulement on pourra rendre fécond le groupement de M. BOGARTYREW. Comme tous les paysans slaves, les Russes carpathiques sont radicalement planteurs à culture matriarcale. C'est ce qui ressort également de l'ouvrage en question. La plupart prépondérante des rites magiques, décrits par l'auteur, suit la «loi des analogies». Mais l'auteur joint encore pêle-mêle les coutumes des tziganes et des juifs aux coutumes authentiquement slaves, de sorte que la véritable image en est ternie. Il n'examine pas non plus l'origine de coutumes de fêtes dont le nom suffit à dénoncer la provenance étrangère (*koleda* de *calendae*, *Rosalky* de *rosalia*).

Voici maintenant les détails que l'on peut extraire des données comme d'origine matriarcale slave:

¹⁰ La peur du fer et du cheval. Même en été les défunts sont transportés au cimetière sur des traîneaux en bois sans aucune partie en fer et attelés non de chevaux, mais de bœufs. Cette coutume se rencontre à travers le monde slave tout-entier. La peur du fer remonte peut-être au delà du droit matriarcal, puisque le P. SCHEBESTA l'a constatée également chez les Sémangs.

²⁰ Le rôle important de la nuit dans l'accomplissement des rites magiques.

³⁰ L'usage presque exclusif de plantes et de miel dans les rites. Les grands jours de fête, c'est presque toujours le pain ou un gâteau la pièce la plus importante; on y emploie fréquemment aussi les plantes légumineuses, l'ail et les œufs.

⁴⁰ Quant aux feux sacrés allumés la veille de la Pentecôte, il est regrettable qu'on ne dise pas s'il s'agit ici du feu «vivant» en vénération chez tous les Slaves et produit par le frottement de morceaux de bois.

5⁰ Un point très caractéristique, c'est que dans beaucoup de rites, les femmes portent des habits d'homme ou du moins une casquette.

6⁰ Si des enfants maladifs sont guéris chez les Russes carpathiques par une adoption simulée, le fait se rattache à la pensée «tissante» caractérisée plus haut; par le changement de nom ce n'est pas seulement le démon de la maladie que l'on veut tromper, ainsi que l'explique le peuple, mais c'est surtout l'enfant lui-même dont on veut changer la nature, puisque d'après cette manière de voir le nom forme une partie essentielle de l'homme.

7⁰ Ce sont surtout les coutumes de mariage qui contiennent des souvenirs vivants de l'ancien droit matriarcal. Malheureusement M. BOGATYREW ne les a esquissées que brièvement parce qu'elles lui fournissent trop peu d'éléments pour son étude «statique», comme il prétend. Dans le mariage carpatho-russe, le frère de la fiancée joue un rôle prépondérant. C'est lui qui fixe le prix d'achat qui est encore effectivement versé dans certaines contrées, tandis qu'ailleurs il n'est réclamé que pour la forme. Souvent on pratique encore l'enlèvement (simulé) de la fiancée. Mais ce qu'il y a de plus intéressant, ce sont les coutumes qui doivent décider de l'autorité ultérieure chez les mariés. La primauté du mari ne semble donc pas du tout établie dans les croyances populaires, bien que le christianisme ait depuis longtemps réussi à l'introduire malgré le vieux droit matriarcal.

8⁰ En ce qui concerne les rites des funérailles, il y aurait à relever que l'on place des œufs dans le cercueil (non pas comme joujou d'après l'opinion de l'auteur, mais comme symbole de la résurrection), que le défunt est toujours enterré avec une coiffure tandis que ses parents et connaissances sortent sans coiffure pendant toute la durée du deuil, que les repas funèbres en usage dans tout l'Orient ont lieu près de la tombe surtout le 40^e jour après le décès. Un autre détail, c'est la peur très prononcée des vampires. Pour les empêcher de paraître, les défunts suspects sont enterrés ou bien couchés sur le ventre ou bien mis en pièces.

9⁰ Alors que M. BOGATYREW relève expressément qu'on ne remarque aucun élément érotique dans les fêtes annuelles, les jeux funèbres ont parfois un caractère obscène, que l'auteur, il est vrai, n'explique pas en détail.

10⁰ Il fait remarquer d'une manière toute spéciale qu'il n'existe aucune trace de totémisme dans la Russie carpathique. Aux animaux on conteste l'âme. Toutefois quelques animaux descendraient de l'homme et en auraient reçu une âme, comme p. ex. l'ours et l'abeille, deux animaux typiques de la culture matriarcale.

Ce qui ajoute aux mérites de l'ouvrage en question, c'est la bibliographie folkloristique détaillée que l'auteur y donne et qui s'étend sur tous les peuples slaves et les Roumains.

Dr. JOSEPH LÉON SEIFERT — Vienne.

Scheidt Walter. *Lebensgesetze der Kultur.* Biologische Betrachtungen zum „Problem der Generation“ in der Geistesgeschichte. 115 SS. Frankfurter Verlagsanstalt, Berlin 1929.

Das Buch behandelt ein bisher nur wenig bearbeitetes Gebiet. Es sucht die Methoden der Biologie, speziell der Rassenbiologie, auf die Erforschung der noch schwer faßbaren Strömungen im Fortschritt und im Rückschritt der Kultur anzuwenden. „Der Begriff der Kultur geht heute in kontinuierlicher Folge über in den der Biologie und ist der Kollektivname, mit dem wir die höheren Funktionen des menschlichen Daseins in ihrer typischen Unterschiedenheit bezeichnen.“ Diesem Urteil ORTEGA's stimmt der Verfasser zu, es bezeichnet ganz kurz das Wesen des neuen Wissenszweiges. Die wichtigsten Abschnitte des Buches handeln über Kulturgeschichte, Führung und Mäzenatentum, Schöpfer und Mäzene, die Generationenlehre und die Methoden. Im letzteren Abschnitt hat der Verfasser „seine Ausführungen zur biologischen Methodik in der Geschichtsforschung so allgemein gehalten, daß nur Leitgedanken auftreten sollten, die für die Wahl

tauglicher Mittel zur Fragebeantwortung wichtig sind“. Der vielfach schwere Stil der lehrreichen Darstellung deutet darauf hin, daß das Buch vorwiegend für Spezialisten geschrieben ist.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Peake Harold. *The Origins of Agriculture.* Benn's Sixpenny Library, No. 6. 78 pp. London 1928. ERNEST BENN, Ltd.

Der Verfasser legt bei seinen Untersuchungen über die Anfänge des Ackerbaues das Schwergewicht auf die archäologischen Arbeiten im Gebiete der Hochkulturen des vorderen Orients und gibt hier eine sehr brauchbare Übersicht der letzten Forschungsergebnisse, wobei er allerdings den beabsichtigten populären Rahmen des Büchleins stellenweise beträchtlich überschreitet. Die einleitenden Bemerkungen über die Wirtschaftsform auf der Urstufe sowie insbesondere den Beginn der Viehzucht sind im allgemeinen nicht unzutreffend. Nur die Behauptung, der Mensch habe sich lange Zeit ausschließlich von Fleisch genährt, die Frauen haben anfänglich auch an der Jagd teilgenommen, die übrigens nicht Sache der Individualfamilie sondern des ganzen Stammes gewesen sei, steht im Widerspruch zu aller ethnologischer Erfahrung; gerade das Gegenteil wird immer mehr bestätigt.

Was das Problem der Entstehung des Pflanzenbaues betrifft, vertritt der Verfasser die Ansicht, die ersten Nutzpflanzen seien die Körnerfrüchte gewesen, nicht aber, wie heute ziemlich allgemein angenommen wird, Knollen- und Wurzelgewächse. Diese Auffassung ist eine natürliche Folge der alleinigen Berücksichtigung prähistorischen Materials, in welchem sich wohl Getreidekörner, nicht aber Knollenfrüchte erhalten. Auf solches gestützt, nimmt PEAKE auch an, der Ackerbau sei im südwestlichen Asien und in Vorderasien entstanden, und zwar spätestens im fünften Jahrtausend v. Chr. Nun haben allerdings auch CHRISTIAN und MENGHIN in Sumer eine hackbautreibende Schichte festgestellt, die sie mit der epipaläolithischen Faustkeilkultur in Zusammenhang bringen und etwa in das sechste Jahrtausend datieren. Keineswegs ist damit aber gesagt, daß dies auch der erste Pflanzenbau gewesen sei, der primitive Hackbau in der Südsee und in Afrika ist zweifellos älter. Für Afrika hat dies E. WERTH in seiner Arbeit „Zur Natur- und Kulturgeschichte der Banane“ (Festschrift EDUARD HAHN 1917) einwandfrei nachgewiesen. Da die afrikanischen Wildformen der Banane als Stammgruppe der kultivierten Fruchtbanane nicht in Betracht kommen, sondern einzig die asiatisch-ozeanischen, so muß diese aus Asien nach Afrika gebracht worden sein. Nun gedeiht die Banane nur in einem feucht-tropischen Klima, kann also — insbesondere da sie sich nicht durch Samen, sondern ausschließlich durch Wurzelschößlinge fortpflanzt — nur zu einer Zeit in Afrika eingeführt worden sein, als die Gebiete des nordöstlichen Afrikas und westlichen Asiens noch ein regenreiches Klima hatten, d. h. spätestens zu Ende der afrikanisch-asiatischen Pluvialperiode (= europäische Eiszeit). Dasselbe gilt, wie STUHLMANN meint, für den Taro, der auch in Indien seine Heimat hat. Sind nun Banane und Taro schon zu Ende des Diluviums mit der Hauptwelle der nigritischen Einwanderung nach Afrika gekommen, so ist damit der Beweis geliefert, daß ihr Anbau älter ist als der von PEAKE in den Kulturen des vorderen Orients nachgewiesene Getreidebau. Überhaupt scheint die Pflanzenzucht mittels Stecklingen früher geübt worden zu sein, als die Aussaat der Samen; noch heute werden im Hackbau auch die Körnerfrüchte meist nicht gesät, sondern in eigens gemachte Löcher gepflanzt, gleichsam wie die Ableger der Knollenpflanzen.

Kann man aber auch dem Verfasser nicht in allen Punkten beistimmen, so muß doch anerkannt werden, daß hier auf einem verhältnismäßig kleinen Raume eine gute Zusammenstellung des archäologischen und botanischen Materials zur Frage der ersten Inkulturnahme der Getreidefrüchte gegeben wird.

CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

Grousset R. *Histoire de l'Extrême-Orient.* 2 volumes, XV + 770 pp., un frontispice en couleur, 32 pl. en noir, 7 cartes. PAUL GEUTHNER, Paris 1929.

Cette nouvelle histoire de l'Extrême-Orient continue dignement la série des dernières publications (KRAUSE, CORDIER). A mon avis, aucun lecteur de cet ouvrage ne sera déçu ni ennuyé. Le style en est coulant, les beaux caractères typographiques si clairs sont agréables à l'œil. Il convient de relever surtout les excellentes cartes, l'indication exacte des sources, l'utilisation des recherches les plus récentes. Une bibliographie abondante et une table des matières détaillée complètent cet ouvrage de valeur qui se recommande en outre par sa grande objectivité jointe à la clarté de l'expression. Il n'y a que quelques remarques de l'auteur que je voudrais révoquer en doute, c'est-à-dire celles qui se rapportent au culte du Ciel, resp. du dieu-Ciel. «Par la suite, il devint le régulateur de l'ordre universel, et donc le maître de toutes les puissances supérieures.» Il me semble que le «Ciel», resp. le «grand-père Ciel» a été cela dès le commencement tout aussi bien que le «dominateur en haut» (*schang-di*), sans doute identique avec le «Ciel». Le «Ciel» était tout-puissant et omniscient dès le commencement. Quiconque étudie les vieux textes sans idée préconçue doit en arriver à cette conviction⁴. D'y admettre une évolution du primitif au supérieur, les textes ne l'autorisent pas. Nous observons au contraire plutôt une évolution dans le sens opposé, puisque, du moins chez les philosophes, les attributs divins du dieu du Ciel se sont effacés et ont complètement disparu.

P. THÉODORE BRÖRING, S. V. D.

Jerphanion G. de, S. J. *Mélanges d'Archéologie anatolienne*. Monuments préhelléniques, gréco-romains, byzantins et musulmans de Pont, de Cappadoce et de Galatie, 61 figures et 120 planches, tome XIII des Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beyrouth 1928.

Les précieuses observations et photographies publiées dans ce volume auraient dû servir de base à une étude archéologique; mais le manque de temps a forcé l'auteur à se contenter pour le moment de la publication des documents et des résultats provisoires. Il y parle des très anciens tombeaux dans les rochers, des grottes artificielles à marches taillées dans le roc, des ponts romains, de nombreux monuments byzantins et turcs et des ruines de l'église St. Clément à Angora. Parmi les anciennes tombes quelques unes présentent une marque surprenante qui rappelle des coutumes religieuses dans d'autres pays, à savoir une espèce de puits. Ce n'est peut-être qu'un symbole des grottes énormes taillées dans le roc au prix d'un travail prodigieux, dont plusieurs sont décrites par l'auteur surtout parmi celles qui viennent d'être découvertes récemment. Les cultes souterrains en Grèce, en Etrurie et finalement à Rome pourraient bien avoir été les dernières ramifications du culte oriental célébré dans les grottes. Il a commencé dès l'époque de pierre. L'auteur, il est vrai, voit dans ces grottes des parties des fortifications les plus anciennes, mais peu de savants partageront cette manière de voir. Le pont d'Amasia offre à l'archéologue des indications importantes sur les restes de l'ancienne ville romaine. C'est que d'après ce témoignage de ce pont elle a été ensevelie sous les décombres jusqu'à cinq ou six mètres de profondeur. Cela ne peut s'expliquer que par des affaissements du terrain comme tous les tremblements de terre en produisent. Dans la description d'Angora et de ses environs toutes les indications sont beaucoup plus détaillées et complètes qu'auparavant. Ce qu'il y a de plus précieux, c'est sans doute la collection d'inscriptions grecques.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Kolumbus Christoph. *Die Entdeckung Amerikas*. Nach zeitgenössischen Quellen bearbeitet von Prof. Dr. HANS PLISCHKE. (Aus der Sammlung: Alte Reisen und Abenteuer. Band 5.) Dritte, durchgesehene Auflage. 158 SS. in Klein-Oktav. Mit 29 Abb. und 5 Karten. Leipzig 1930. Verlag: F. A. BROCKHAUS. Preis: Halbleinen Mk. 2.80; Ganzleinen Mk. 3.50.

⁴ C'est p. ex. aussi l'opinion de M. VON ROSTHORN. Voir «Die Religionen der Erde», Leipzig et Vienne 1929, p. 96.

Dieses 1923 zuerst erschienene Büchlein erlebt nun schon die dritte Auflage. Das beweist, daß die kühnen und wechsellvollen Heldentaten und Abenteuer des KOLUMBUS auch in deutschen Landen immer noch Bewunderer finden, aber auch, daß die geschickte Hand des Bearbeiters, Prof. PLISCHKE, gerade diesem Büchlein eine Form gab, in der die alten Berichte, klug gekürzt und sich gegenseitig ergänzend, den lebensvollen Inhalt erst recht zur Wirkung kommen lassen. Nach einem einleitenden Aufsatz von PLISCHKE über die historischen und geographischen Grundlagen der Fahrten des KOLUMBUS enthält das Büchlein folgende Originalberichte: LAS CASAS, Auszug aus dem Bericht des KOLUMBUS über die erste Reise; Dr. CHANCA, Brief an den Stadtrat von Sevilla (über die zweite Reise des KOLUMBUS); KOLUMBUS, Bericht über seine dritte Reise und Brief an die Amme des Prinzen JOHANN; KOLUMBUS, Brief an den König von Spanien (über die vierte Reise) und Bericht des DIEGO MENDEZ.

P. GEORG HÖLTKE, S. V. D.

Staden Hans. *Ein deutscher Landsknecht in der Neuen Welt.* Bearbeitet von Prof. Dr. R. LEHMANN-NITSCHKE. (Aus der Sammlung: Alte Reisen und Abenteuer. Band 23.) 159 SS. in Klein-Oktav. Mit 22 Abb. und 2 Karten. Leipzig 1929. Verlag: F. A. BROCKHAUS. Preis: Halbleinen Mk. 2.80; Ganzleinen Mk. 3.50.

Dieses Büchlein ist eine deutsche Bearbeitung des berühmten „Menschenfresserbuches“ des HANS STADEN von Homberg in Hessen aus dem Jahre 1557. Trotz der 35 Ausgaben, die von diesem Buche unseres mannhaften Landsmannes über seine neunmonatige Gefangenschaft unter den Tubín Inbá bereits existieren, wird diese Ausgabe ihren Platz behaupten, nicht nur wegen der gefälligen sprachlichen Form, sondern auch vor allem wegen der kritischen Anmerkungen, Ergänzungen und Berichtigungen, die der gelehrte Bearbeiter dem Originaltext beigefügt hat. Es sei besonders erwähnt, daß hier zum erstenmal kritische und ausführliche Bemerkungen über die sogenannte SANABRIA-Expedition (1550 bis 1551), zum Teil nach ungedruckten Quellen, von LEHMANN-NITSCHKE beigebracht werden.

P. GEORG HÖLTKE, S. V. D.

Newberry Percy E. *Ägypten als Feld für anthropologische Forschung.* Deutsch herausgegeben von GÜNTHER ROEDER, Leipzig 1927. J. C. HINRICHS'sche Buchhandlung. 38 SS. 8°.

Von der richtigen Voraussetzung ausgehend, daß Kleidung, Lebensweise und Beschäftigung der Völker weitgehend von der Eigenart des Landes abhängen, untersucht der Verfasser die natürlichen Bedingungen, die im unteren Niltal „unmittelbar vor und während der Entstehung seiner Kultur“ herrschten. Das untere Niltal besaß damals keine nutzbringenden Pflanzen, auch keine Bäume, die Bauholz liefern konnten. Die an das untere Niltal angrenzende Wüste war fruchtbar, ihre Pflanzen- und Tierwelt glich der des Takalandes im oberen Nubien. Der Esel und das wilde Rind kamen für die Zähmung in Betracht. Die Ansicht, daß die höhere Kultur aus dem Norden nach dem Süden vorgegangen ist und nicht umgekehrt, wurde durch die Forschungen in letzter Zeit bestätigt. Die Entstehung der ägyptischen Schrift verlegt NEWBERRY in das Nildelta-Gebiet und führt dafür eine Reihe stichhaltiger Beweise an. Das hohe Alter der Nildelta-Kultur kann heute durch die Ausgrabungen Prof. JUNKER's als erwiesen angesehen werden. Libyscher Abstammung war das vorgeschichtliche Volk, das den größten Teil des unteren Niltals bewohnte. Schafe, Ziegen und Rinder wurden von ihnen gezüchtet. Der Hirtengott Anzeti war kein Ochsenhirt, sondern ein Schaf- und Ziegenhirt. Da das Hausschaf und die Ziege aus Westasien nach Ägypten kamen, so schließt der Verfasser daraus, daß auch der Hirtengott zusammen mit seinen Verehrern aus dem Osten gekommen sein mußte. Syrien käme dafür am ehesten in Betracht. Unter den Kultgegenständen des Hirtengottes Anzeti lassen sich zwei Baumarten herleiten, die syrischen Ursprungs sind. Es sind

dies der Wacholder und der *sd*-Baum, aus dessen Holze Stühle, Tische und Kästen angefertigt wurden. Bei dem *sd*-Baum dürfte es sich um eine Koniferenart handeln. Auch ihre Kulte weisen auf nordsyrischen Ursprung hin. Der Holzbaustil Ägyptens dürfte gleichfalls aus dem Baustil Nordsyriens hervorgegangen sein. Der Mangel an geeignetem Bauholz in Ägypten hat auch in der Frage der Schifffahrt besondere Bedeutung. Es ist zumindest zweifelhaft, ob die Schiffbaukunst für Seeschiffe in Ägypten heimisch war, das gleiche gilt aber auch für die Sitte, die Toten in Holzsärgen zu begraben. Ebenso ist auch kaum anzunehmen, daß der zeremonielle Gebrauch des Weihrauches in Ägypten entstand.

Eine Fülle von Problemen wird aufgeworfen, deren Lösung dazu beitragen wird, über die Entstehung und den Ursprung ägyptischer Hochkultur Licht zu verbreiten. Daß eine Reihe verschiedenartigster Kulturen daran mitgewirkt hat, die Entwicklung zur Hochkultur anzubahnen, und daß nicht alles nur auf ägyptischem Boden entstanden sein konnte, muß einem jeden Ethnologen klar sein. Es ist zu bedauern, daß von ethnologischer Seite noch so wenig Aufmerksamkeit diesen außerordentlich interessanten Problemen geschenkt wurde, und es ist noch mehr zu bedauern, daß so voreilige Arbeiten, wie die von ELLIOT SMITH, der ganzen Sache tiefgreifend geschadet haben.

Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß der Titel des Büchleins dem Inhalt nicht entspricht. Es lag nicht in der Absicht des Verfassers, die physischen Eigenschaften des Volkes zu behandeln, sondern er beschäftigte sich nur mit kulturgeschichtlichen Denkmälern Ägyptens. Diese Verwechslung ist ein Schönheitsfehler in der sonst so anregenden und inhaltsreichen Arbeit.

Dr. WALTER HIRSCHBERG — Wien.

Smith Grafton Elliot. *The Migrations of early Culture.* Second Impression. Manchester University Press 1929. VII + 154 SS. 8°.

Die Lehre von ELLIOT SMITH und seiner Schule ist ein würdiges Seitenstück zum Panbabylonismus, der heute wohl noch in wissenschaftlichen Kreisen wenig Anklang finden wird. Auch ELLIOT SMITH begeht den Fehler einer maßlosen Überschätzung eines bestimmten Kulturkomplexes. Noch kennen wir zu wenig die Komponenten, die zur Entwicklung der ägyptischen Hochkultur beigetragen haben. Noch wurde eine eingehendere Analyse der ägyptischen Hochkultur vom Standpunkte des Ethnologen nicht geschaffen. Ohne eine solche ist aber ein ernst zu nehmender Nachweis der Wanderung der ägyptischen Kultur über die Erde und ihres Einflusses auf die kulturelle Beschaffenheit der Naturvölker nicht zu leisten. Die Weltgeschichte beginnt nicht mit Ägypten! Ägyptens Kultur ist bereits das Ergebnis einer glücklichen Mischung verschiedener jahrtausendealter Kulturen. Ehe sie ihre Wanderung über die Erde angetreten hat, wanderten vor ihr schon viel ältere Kulturen mit ihren Menschen. Die kulturhistorische Ethnologie und mit ihr die Prähistorie haben genügend Beweise dafür erbracht. Es ist daher methodisch möglich, daß Kulturelemente, wie z. B. Mumifizierung, Sonnenverehrung, Beschneidung, Totemismus, Plattformbestattung und Kopfstütze, die einem bestimmten Kulturkreis angehören, der fraglos älter ist als die ägyptische Kultur und der mit zu ihrer Bildung beigetragen hat, wieder in Ägypten aufscheinen. Wir haben aber hier eine sekundäre Erscheinung vor uns. Nicht von Ägypten wanderten diese Kulturelemente, sondern sie gelangten nach Ägypten mit einer bestimmten Kultur oder einem Kulturkreis. Dadurch wird aber das Bild wesentlich verschoben. Es genügt auch nicht, von indirekter Kulturbeeinflussung zu sprechen. Damit ist uns in der historischen Erfassung der Tatsachen wenig geholfen. Es soll damit die Möglichkeit nicht bestritten werden, daß einzelne Kulturelemente von Ägyptens Hochkultur ihre Wanderung über die Erde angetreten haben. Doch müßte der Beweis dafür erst in jedem einzelnen Falle erbracht werden. Eine schwierige Aufgabe, die aber zu den schönsten der kulturhistorischen Forschung gehört. Der Sinn der Entwicklung liegt in der Mischung, in der gegenseitigen Anregung und Befruchtung. Diesen Mischungsverhältnissen nachzugehen ist Aufgabe der kulturhistorischen Ethnologie.

ELLIOT SMITH bewegt sich in Widersprüchen. Einerseits bejaht er die Wanderung der Kulturgüter, ja legt ihr den größten Wert bei, andererseits ist SMITH bemüht, den Nachweis einer unberührten, aufsteigenden Entwicklung in Ägypten zu erbringen. Und alles Licht stammt dann aus Ägypten. Mit Ägypten beginnt die Weltgeschichte. Was vordem war, war nur ein Chaos, ein wildes, tierhaftes Stadium der Menschheit. Wir können ELLIOT SMITH in diesen Gedankengängen nicht mehr folgen. Zu sehr sprechen alle Ergebnisse ethnologischer Forschung dagegen.

Ägypten besaß auch nicht die isolierte Lage, die für eine unbeeinflusste Entwicklung der Kultur gefördert werden müßte. Soweit wir sehen, steht Ägypten in Beziehungen zur Außenwelt, d. h. mit anderen Worten, fremde Kulturströme gelangten nach Ägypten. Dies gilt schon für die älteste, uns erfaßbare Zeit. Damit gab es auch eine ältere Kultur als die Ägyptens. Wir verzichten auf einen näheren Beweis des hier Gesagten. Er könnte leicht gegeben werden.

Seite 18 kommt ELLIOT SMITH auf die Kulturkreislehre zu sprechen. Der betreffende Absatz ist ziemlich kurz und spricht dafür, daß SMITH nie tiefer in die Kulturkreislehre eingedrungen ist und sich scheinbar auch nie darum bemühte. Dennoch spricht er von einer „Gefahr“. Kenntnis ausländischer Literatur gehört nicht zu den Stärken des Verfassers. ELLIOT SMITH hätte doch dann sehen und von GRÄBNER wissen müssen, daß man nur dann von einem Kulturkreis sprechen darf, wenn sämtliche Zweige des Kulturlebens, wie Wirtschaft, Soziologie, Religion, Kunst u. a. nach einer Richtung weisen. Wir wollen uns auch hier nicht länger aufhalten, denn das kann alles leicht nachgelesen werden.

Noch ein paar Worte zu dem dem Buche beigegebenen Verbreitungskärtchen. Glaubt man denn wirklich, auf diese Weise Ethnologie machen zu können? Die Feststellung einiger Tatsachen, die noch dazu falsch eingezeichnet werden müssen, genügt allein noch keineswegs. In Einzeluntersuchungen tritt oft klar zutage, wie irreführend für die historische Erkenntnis eine so oberflächliche Feststellung der Verbreitung bestimmter Kulturgüter sein kann. Eine Weltgeschichte läßt sich eben nicht gut in 154 Seiten darstellen, noch weniger aber auf einem Kärtchen verständlich machen, so gut es auch gemeint sein mag.

Auf die einzelnen hier behandelten Probleme näher einzugehen, scheint uns im Rahmen einer Besprechung nicht recht möglich zu sein. Es erübrigt sich dies auch, da wir mit der Grundidee dieses Buches nicht einverstanden sein konnten.

Dr. WALTER HIRSCHBERG — WIEN.

Camerling Elisabeth. *Über Ahnenkult in Hinterindien und auf den großen Sunda-Inseln.* Inaugural-Dissertation, vorgelegt der philosophischen Fakultät der Universität Zürich. 326 SS. NIJGH & VAN DITMAR'S Uitg.-Mij. Rotterdam 1928.

In der vorliegenden Arbeit stellt sich die Verfasserin die sehr verdienstvolle Aufgabe, die Ahnenverehrung in Hinterindien und einem Teile von Indonesien darzustellen und zu vergleichen. Eine Absicht, die sehr zu begrüßen ist, denn gerade für Hinterindien fehlen noch derartige Spezialuntersuchungen, ohne die der kulturelle Aufbau eines weiteren Gebietes niemals erfaßt werden kann. Um so mehr ist die große Flüchtigkeit und Ungenauigkeit zu bedauern, die sich in dem Buche auf jeder Seite recht unangenehm bemerkbar macht. Die äußere Form ist gewiß nicht das wichtigste, aber ein Buch in einer Sprache zu veröffentlichen, die man nur unvollkommen beherrscht, so daß einem immer wieder grammatikalische Fehler unterlaufen, dazu gehört mehr Mut, als in diesem Falle wünschenswert gewesen wäre. Es ist zu bedauern, daß es nicht einer deutschkundigen Hand zur Revision unterbreitet wurde. So schreibt z. B. die Verfasserin auf S. 141: „Die Zeremonien, die stattfinden beim Bringen der Knochen in das Familiengrabe sind die selben wie diejenigen, welche stattfinden beim Überbringen in das Clangrabe...“; auf S. 125 übersetzt sie statt: „Sie haben eine große Angst vor ihren Ahnen“ „für ihre Ahnen“ — und so geht es durch das ganze Buch weiter. Sonderbar ist auch die Schreibweise der Völkernamen, so spricht CAMERLING immer von den „Andamanen“, meint damit aber

nicht die Inselgruppe, sondern deren Bewohner; statt „Khasi“ schreibt sie „Khassi“, selbst in dem Titel des Werkes von GURDON. Völlig inkonsequent ist sie bei der Bildung des Plurals dieser Völkernamen, wahllos heißt es da „die Naga“ und „die Nagas“, „die Karen“ und „die Karens“. „Thibet“ schreibt sie mit *h*, dagegen „Kmer“ ohne *h*; lauter Fehler, die ganz unbegreiflich sind. Leider erstreckt sich diese Ungenauigkeit auch auf die Zitate, und wie sehr falsche Zitate das Arbeiten erschweren, ist ja bekannt.

Inhaltlich leidet das Buch vor allem an der geringen Literaturkenntnis der Verfasserin. In der ganzen Arbeit, die zu einem großen Teile über die Naga handelt, ist von J. H. HUTTON nur ein Artikel über Monolithen verwendet, die Chin werden besprochen, ohne das Werk von CAREY und TUCK, die Garo ohne PLAYFAIR zu zitieren. Infolgedessen ist ihr z. B. die für das Kapitel über die Seelenvorstellungen so bedeutende Erscheinung entgangen, die MILLS von den Ao-Naga berichtet. Nach dem Glauben der Ao hat jeder Mensch ein *Tiya*, das im Himmel lebt und gleichsam sein zweites Ich ist. Außerdem hat er drei Seelen (*Tanela*) und sein *Tiya* hat ebenfalls drei Seelen. Die eigentümliche Verbindung zwischen dem Menschen und seinem *Tiya* besteht darin, daß eine seiner Seelen ein himmlischer *Mithan* und umgekehrt eine der Seelen des *Tiya* ein irdischer *Mithan* ist. Der Tod des himmlischen *Mithans* hat den Tod des Menschen zur Folge, der des irdischen den des *Tiya*. Dabei ist der Tod des *Tiya* merkwürdigerweise ohne Einfluß auf den Menschen.

Wenn die Verfasserin meint, das Schicksal der Menschen im Jenseits hänge bei den Naga nur von der Todesart ab, so ist dies nur insoweit zutreffend, als einige Todesarten das Eingehen in das Totenland erschweren oder unmöglich machen. Abgesehen davon richtet sich aber das Leben im Jenseits nach dem auf der Erde gelebten; die Sema glauben, die Guten gingen in ein Dorf im Osten und die Schlechten in ein ähnliches Dorf gegen Sonnenuntergang. Bei den Angami ist es, um in den Himmel zur Göttin *Ukepenopfü* zu gelangen, erforderlich, religiöse Weihefeste veranstaltet, gewisse Gennas gehalten und nachher kein unreines Fleisch gegessen zu haben. Im allgemeinen gestaltet Ehelosigkeit den Weg ins Totenreich schwieriger, während Erfolge auf erotischem Gebiet, ebenso wie in der Kopfgagd, dem Toten eine bevorzugte Stellung im Jenseits sichern. Dies sowie die große Bedeutung der Weihefeste mit der Errichtung von Megalithen scheint die Verfasserin gar nicht erfaßt zu haben.

Beim Ahnenkult unterscheidet E. CAMERLING zwischen einem aktiven und einem passiven. Die letztere Form glaubt sie nur bei den Andamanesen zu finden, bei denen die Ahnen zwar einen Einfluß auf die Lebenden ausüben, ohne aber verehrt zu werden. Den aktiven Ahnenkult unterteilt sie in einen zeitlich-beschränkten und einen permanenten. Bei ersterem genießen die Verstorbenen nur eine bestimmte Zeit nach ihrem Tode Verehrung und Opfer. Zu dieser Form rechnet sie die Ahnenverehrung der Man Lan Tien, eines Teiles der Moi-Stämme, der Kaphir Cham, Abor, Lalung, Garo, Langtam, Kuki, Daphla, Kachari und Selangor Sakai. Bei dem permanenten Ahnenkult dauert die Verehrung der Toten mindestens bis zum Tode ihrer Kinder, bei manchen Stämmen bis zu dem der Urenkel. Er gliedert sich wieder in zwei Typen, und zwar den indonesischen und den Tonkin-Annam-Typus. Der indonesische umfaßt: 1. die Kachin, Khasi, Batak, Niasser; 2. die Thay von Hoi Xuan, die Moi von Dalat, die Naga, Lushei, Hpon, Karen, Chin, Hkami, Kubu und Wa; 3. die A-kha und Ko; 4. die Palaung; 5. die Serawaier und 6. endlich rechnet die Verfasserin zu diesem Typus den Ahnenkult der Priester der Sakai und Yakun. Der Tonkin-Annam-Typus, dessen Eigenart in den chinesischen Einflüssen liegt, findet sich bei den Annamiten, Tonkin-Thay, Man, Meo, Pateng, Lolo und Mon. Der Ahnenkult beschränkt sich mit wenigen Ausnahmen auf die Ahnen des Vaters und die Frau wird meist in den Ahnenverband ihres Gatten aufgenommen. Mutterrechtliche Ahnenreihen weisen nur die Khasi, Bghai Karen und Chin auf; es ist auffallend, daß die Verfasserin in diesem Punkte nur wiederholt, was schon HEINE-GELDERN in der Untersuchung über „Mutterrecht und Kopfgagd“ festgestellt hat, während gerade von einer Arbeit über den Ahnenkult zu erwarten gewesen wäre, daß sie einiges neues Licht in die Frage von Alter und Verbreitung des Mutterrechtes in Südostasien gebracht hätte. Daß sich in dem

weiten Gebiet von Indonesien mit seinen vielfältigen Mutterrechtsformen nirgends matri-lineale Züge der Ahnenverehrung finden sollten, scheint — wenn auch von vornherein nicht unmöglich — so doch sehr unwahrscheinlich.

Dem Buche ist im beschreibenden Teil ein gewisser Wert als — allerdings sehr unvollständige — Materialsammlung nicht abzusprechen, wesentlich Neues bringt es in keiner Hinsicht.

CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

Clercq de, Mgr. A. *Nouvelle Grammaire Luba*. 102 pp. DEWIT, Bruxelles 1929.

La nouvelle grammaire du dialecte Bantu Luba n'est pas une réédition de la Grammaire pratique de la langue Luba que Mgr. DE CLERCQ a publié en 1911. Elle est toute nouvelle. La première fois il s'agissait d'un manuel de classe, composé pour ceux qui veulent apprendre méthodiquement la langue commune des Baluba. Cette grammaire-ci est écrite pour ceux qui ne vont plus en classe, mais qui, se trouvant journellement en contact avec le Noir, désirent comprendre et apprécier son langage. On comprend dès lors que le plan et la manière de présenter soient toute autre. Le grand avantage de cette méthode, qui part de la langue de l'indigène et non pas d'une de nos langues Indo-Européennes, c'est que l'auteur n'est pas tenu par les cadres de nos grammaires: impossible de réduire une langue Bantu aux schèmes d'une de nos langues. Aussi l'auteur ne présente pas des listes de conjugaisons, il a soin de distinguer le point de vue européen et le point de vue luba, il sépare l'aspect dans le verbe Bantu et notre valeur de temps dans la conjugaison, leur notion de l'acte et notre mise en vedette de l'agent ou du patient. Une autre partie très instructive est celle des particularités du langage et du style. Etudiant le parler Luba tel qu'on le trouve dans le style oral des indigènes, il y recherche leur mentalité et leurs procédés d'expression, qu'il oppose alors à notre style écrit européen. Seule une longue expérience de linguiste psychologue permet cette analyse délicate. Aussi ce nouvel ouvrage complète-t-il heureusement le manuel précédent. L'introduction pourrait induire en erreur: on croirait qu'il ne s'agit que d'un livre pour coloniaux amateurs. Au contraire, il rendra surtout service aux linguistes africanisants, car il comble une lacune: bref et concis, il renferme beaucoup d'indications, hautement intéressantes, qu'on ne pourra vraiment estimer qu'après étude approfondie. Qu'il nous suffise d'indiquer le chapitre de la formation des noms, renfermant plusieurs détails très suggestifs pour le comparatiste. La publication de textes Luba avait fait connaître l'éminent linguiste, tout nous laissait prévoir un exposé vraiment conforme à la réalité du langage. Espérons que nous ayons bientôt un traité encore plus détaillé et plus méthodique des chapitres les plus importants, spécialement de la notion du verbe.

Dr. VAN BULCK, S. J.

Maes, Dr. J. *Les Appuis-tête du Congo Belge*. Annales du Musée du Congo Belge, Tervueren (Belgique). Ethnographie, série VI. Catalogues illustrés des collections ethnographiques du Musée. Tome I, fascicule 1. Avec 214 reproductions et carte ethnographique. FALK, Bruxelles 1929.

Déjà de 1902 à 1907 les Annales du Musée de Tervueren ont consacré plusieurs fascicules à la publication des collections ethnographiques du Musée: La Céramique, La Religion, Les Arts. Après cette longue interruption, le Dr. SCHOUTEDEN, Directeur du Musée, nous annonce une série nouvelle réservée aux Catalogues illustrés des collections ethnographiques. Elle nous donnera l'inventaire des objets ethnographiques que possède le Musée et en permettra l'étude grâce à une abondante figuration. Ce travail du Dr. MAES, Chef de la section ethnographique du Musée, ouvre la série en publiant l'inventaire des appuis-tête de la collection. Chaque reproduction est accompagnée de sa fiche de documentation, de description et de provenance. La richesse de la série permet un classement des exemplaires en deux groupes: d'un côté les appuis-tête boîte de l'Uelé, où c'est le couvercle d'une boîte à fard (*ngula*)

qui constitue l'appui-tête proprement-dit, et de l'autre côté les appuis-tête à plateau d'appui sur pied et montant. Parmi ces derniers on peut sous distinguer encore ceux qui ont le plateau plat et deux côtés concaves, c'est surtout le cas pour ceux de la région du Lualaba, et ceux qui ont le plateau d'appui cintré et les côtés droits: la courbure est particulièrement nette dans le groupe Ngombe, elle l'est moins dans ceux du Moyen-Congo et du Kasai-Sankuru. Il résulte donc de cet inventaire que dans toute la partie centrale du Congo Belge l'appui-tête est ignoré. Mais on le rencontre sur une bande Nord et une bande Sud, reliées entre elles par une bande très étroite, qui s'étend tout le long des rives du Congo entre Kwamouth, et Coquilhat-ville. Il est d'usage courant dans cette région Nord pour toutes les populations considérées comme se rattachant au groupe Soudanais, sauf chez les Mangbetu, et dans la région Sud pour les Bantu du Sud du Congo Belge. Pour les Ba-kuba, qui ont actuellement un appui-tête à type spécial, mais que lors des recherches de WISSMANN, HANOY et TORDAY on n'avait jamais renseigné, un problème se pose. Le Dr. MAES est d'avis que jadis les Ba-kuba ignoraient l'appui-tête, qu'ils en empruntèrent l'idée, la forme et l'usage aux populations du Sud. Ils auraient copié en partie la forme en usage chez ceux-ci pour la modifier ultérieurement au point d'en faire un type bien distinct et tout nouveau. Ce qui semble confirmer cette hypothèse, c'est l'existence d'un type de transition appui tête présentant à la fois certains caractères du type Lualaba (plateau d'appui) et certains du type Kasai-Sankuru (pied, montant). Ce serait donc plutôt un emprunt à la civilisation des Bakete, population conquise par les Ba-kuba, quand ils occupèrent la région du Kasai-Sankuru. Reste encore à résoudre le problème de la provenance de cet ustensile chez ces autres peuplades Soudanaises ou Bantu, et c'est surtout à ce point de vue que cette publication aura une haute valeur de documentation pour les ethnologues. Jusqu'en ces derniers temps la question fut controversée. L'appui-tête est fort répandu en Rhodésie, tout autour de la région du Zambèze; dans le Sud on le trouve jusque parmi les Zulu, Kafir et Betchuana; dans l'Ouest jusqu'à l'Angola et le Bas-Kwango, au Nord dans l'ancien Est-Africain Allemand, puis chez les peuplades Hamitiques et Nilotiques jusqu'aux Wa-gaya à la mer Victoria; on l'avait mentionné comme sporadique au Soudan: Azande, Nsakara, Bwaka, Baya, Wute, Mbum, Kung, Konkomba et jusqu'en Liberia. H. BAUMANN concluait que la plupart des peuplades Soudanaises récemment altérées le possédaient. C'est ce qui a amené des ethnologues à le comparer aux supports de tête des Egyptiens et à y voir une influence plutôt hamitique. Aussi le Dr. MAES remarque: le fait de son existence au Congo Belge rattache la civilisation de certaines tribus de notre Colonie à la culture des populations ancestrales qui occupèrent le Nord de l'Afrique et les rives du Nil à une époque très éloignée. ANKER-MANN avait conclu que l'appui-tête était étranger au cycle africain occidental, Foy l'avait cité comme élément caractéristique du cycle totémiste, GRAEBNER en appelle à l'influence hamitique, FROBENIUS L. le ramène à un fond malayo-nigritien, H. BAUMANN également place son origine hors de l'Afrique. L'appui-tête appartient-il au cycle totémiste et s'explique-t-il comme emprunt là où il apparaît en milieu de cycle Africain Occidental? Ou bien devons nous conclure qu'il se manifeste comme élément autochtone dans le cycle matriarcal? Comme le Musée de Tervueren a limité sa documentation au territoire du Congo Belge, il n'y avait pas lieu dans cet ouvrage à une étude comparative pour toute l'Afrique ni à une solution du problème. Cette étude vient accumuler de nouveaux documents de haute importance: à d'autres maintenant de les replacer dans l'ensemble Africain et de faire les comparaisons. Alors seulement la question d'emprunt ou d'appartenance pourra être résolue. Ces études permettront également, en attendant l'apport de nouveaux spécimens pour le territoire du Congo Belge lui-même, d'expliquer les formes aberrantes que mentionne l'inventaire. Remarquons d'ailleurs que cette forme à plateau d'appui prolongé par un tenon rabattu, n'est pas isolée: on la retrouve chez les Zulu, Kafir, Ba-mangwato et autres. Le Dr. MAES indique également un autre critère que pourront utiliser les ethnologues dans leur étude comparative, c'est le critère linguistique. Ces noms divers de l'appui-tête correspondent-ils à des types divers: *diri*, *eringa* pour l'Uelé, *musamo* pour le Lualaba, *ekoma*, *ekomba*, *enoko* pour le Ngombe et le Moyen

Congo? Seul des enquêtes lexicologiques minutieuses pourront nous le dire. Ce premier fascicule de la nouvelle série nous livre donc une source très riche de documentation et a été accueilli avec grande joie par les ethnologues. Aussi on attend vivement les publications ultérieures, qui feront connaître les splendides collections ethnographiques du Musée Colonial de Tervueren.

Dr. VAN BULCK, S. J., Wien.

Glaserapp Helmuth v. *Britisch-Indien und Ceylon* (Weltpolitische Bücherei, Bd. 14). Zentralverlag, G. m. b. H. Berlin 1929.

Das Buch bietet eine knappe Übersicht über Indien, wie es heute ist: über das Land, sein Volk, seine Geschichte, über Verwaltung, Wirtschaft, Bildungswesen und innere und äußere Politik. Besondere Beachtung finden alle die Erscheinungen, welche im Zusammenhang mit den modernen hinduistischen Reformbewegungen und der Entwicklung freier und nationaler Ideen stehen.

Zahlreiche Kärtchen, die beigegeben sind, unterstützen den Text, nur kann es nicht ausbleiben, daß sie wegen des kleinen Maßstabes etwas schematisch wirken (auf der Sprachenkarte fehlen die Munda-Sprachen völlig). Auch geht es nach den neueren Forschungen, besonders von HEINE-GELDERN, nicht mehr an, die Munda als Urbevölkerung zu bezeichnen und auf sie die Dravida und Arier folgen zu lassen.

Auf einen sinnstörenden Druckfehler auf S. 21 sei aufmerksam gemacht: es muß natürlich heißen „216,735.000 Menschen oder 6856 auf 10.000 sind Hindus“.

Wer sich über Indien, das augenblicklich ja im Blickpunkt der ganzen Welt steht, orientieren will, wird gerne zu diesem kleinen, aber inhaltsreichen Buche greifen.

H. NIGGEMEYER — Köln.



Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Adler Arthur: „Die Welt und Gott, Tod und Auferstehung.“ 11 SS., Oktav, geh., Berlin 1929.
- Aichele Walther: „Grundsätzliches zur Kawi-Interpretation.“ S.-A. aus „Feestbundel Bat. Gen. v. K. en Wet“, 1929, 21 SS., Oktav, geh., Weltevreden.
- Aiyar Ramasvami L. V.: „Notes on Dravidian.“ S.-A. aus „Indian Historical Quarterly“ Vol. V, Nr. 4, p. 796—810, Oktav, geh.
- — „Word-Parallels between dravidian and other Language-Families.“ S.-A. aus „Educational Review“, January 1930, 16 SS., Oktav, geh., Madras.
- — „Studies in Dravidian Semantics.“ S.-A. aus „Journal of the Madras University“ 30 SS., Oktav, geh.
- Aranzadi y Unamuno, D. Telesforo, Dr.: „Acerca de un Yugo Iberico.“ In „Memorias de la Real Academia de Ciencias y artes de Barcelona“, Vol. XXI, Nr. 18, p. 491—497, 1 Tafel, 3 Abb., Oktav, geh., Barcelona 1929.
- Azaïs Bernardin P.: „Relation P. Bernardini Azaïs a S. Pons S. M. Tafari Mekonnen, Regi Aethiopiae, circa explorationem archaeologicam in provincia Wallaga huius Regni recens Peractam.“ In „Analecta ordinis Minorum Capuccinorum“, Fasc. XI, 15. Nov. 1929, p. 284—290, Oktav, geh., Romae.
- Bachatly M. Charles: „Notes sur quelques Amulettes égyptiennes.“ S.-A. aus „Bulletin de la Soc. Royale de Géographie d'Egypte“, XVII, p. 49—60, 3 Abb., 4 Tafeln, Oktav, geh., Le Caire, 1929.
- Banse Ewald: „Frauen des Morgenlandes.“ 15 SS., 64 Abb., Oktav, geb., Orell Füssli, Zürich, Preis Mk. 2.40.
- Bartoli Matteo: „La Norma Neolinguistica dell' Area Maggiore.“ S.-A. aus „Rivista di Filologia e d' Istruzione classica“, Anno VII, Fasc. 3, p. 333—345, Oktav, geh.
- — „Le sonore aspirate e le sonore assordite dell' arioeuropeo e l' accordo loro col ritmo.“ S.-A. aus „Archivio glottologico italiano“, XXII, p. 63—130, Oktav, geh.
- Berg A. K. van: „Affenmensch und Menschenaffe.“ 33 SS., Oktav, geh., Herbert Reichstein, Pforzheim 1930.
- Bernatzik Hugo Adolf: „Gari-Gari. Der Ruf der afrikanischen Wildnis.“ 144 SS., 160 Abb., 1 Karte, Oktav, brosch., L. W. Seidel & Sohn, Wien 1930, Preis S. 17.—.
- Bierenz Georg, Dr.: „Zur Geschichte der Ethnologie 1859—1929.“ S.-A. aus „Völkerkunde“, Jahrg. 1929, Heft 10—12, p. 235—240, Oktav, geh.
- Bösch Fr., P.: „Les Banyamwezi. Peuple de l'Afrique orientale.“ „Anthropos“, ethnologische Bibliothek, Bd. III, Heft 2, XI + 552 SS., 104 Abb., Oktav, geh., Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1930.
- Bossert H. Th., Dr.: „Geschichte des Kunstgewerbes aller Zeiten und Völker.“ Bd. II, VII + 407 SS., 28 Tafeln, zahlreiche Abb.; Bd. III, VIII + 434 SS., 28 Tafeln, zahlr. Abb., Oktav, geb., Verlag Ernst Wasmuth, A.-G., Berlin 1929 und 1930, Preis je Mk. 42.—.
- Bredt Johann: „Volkskörperforschung.“ 55 SS., Oktav, geh., Ferd. Hirt, Breslau 1930, Preis Mk. 1.50.
- Bushnell David I.: „Mound and other ancient Earthworks of the United States.“ From the Smithsonian Report for 1928, p. 663—685, 12 Tafeln, 3 Abb., Oktav, geh., Washington 1929.
- Casanowicz Immanuel Moses: „Collections of Religious Ceremonial in the United States National Museum.“ (Smithsonian Institution United States National Museum, Bull. 148.) VIII + 207 SS., 75 Tafeln, Oktav, brosch., Washington 1929.
- Cauvet, Commandant: „Les Berbères en Amérique, Essai d'Ethnocinésie préhistorique, Nomenclature et examen des Tribus homonymes des deux rives de l'Atlantique. Part des Berbères dans le peuplement de l'Amérique.“ 455 SS., Oktav, brosch., J. Bringuat, Alger 1930.

- Chestakoff D.: „Deux moments dans l'histoire de notre science archéologique.“ *Memoires de l'Univ. d'Etat de l'Extrême-Orient*, Série XIV, 2, 42 SS., Oktav, geh., Vladivostok 1926.
- — „Des méthodes à suivre dans l'enseignement de la langue Anglaise.“ *Memoires de l'Univ. d'Etat de l'Extrême-Orient*. Série XIV, 1, 19 SS., Oktav, geh., Vladivostok 1926.
- Clews Parsons Elsie: „The Social Organization of the Tewa of New Mexico.“ *Memoirs of the Amer. Anthropol. Assoc.*, Nr. 36, 309 SS., 42 Tafeln, 7 Karten, 19 Abb., Oktav, geh., Menasha 1929.
- Collins Henry B.: „Préhistoric Art of the Alaskan Eskimo.“ *Smithsonian Miscell. Coll.*, Vol. 81, Nr. 14, 52 SS., 24 Tafeln, Oktav, geh., Washington 1929.
- Debenedetti Salvador: „Restauracion del Pucara.“ S.-A. aus „Archivos del Museo Etnografico“, Nr. 2, p. 7—15, 4 Tafeln, Oktav, geh., Buenos Aires 1929.
- De Clercq, Aug., Mgr.: „Nouvelle Grammaire Luba.“ 102 SS., Oktav, geh., Bruxelles 1929.
- Dempwolff Otto: „Das austronesische Sprachgut in den polynesischen Sprachen.“ S.-A. aus „Feestbundel v. h. Bat. Gen. v. Kunsten en Wet“, p. 62—86, Oktav, geh., Weltevreden.
- Der Große Brockhaus. IV. Band: Chi—Dob. 15., völlig neubearbeitete Auflage, 824 SS., ill., Oktav, geb., F. A. Brockhaus, Leipzig 1929, Preis Mk. 26.—.
- — V. Band: Doc—Ez. Handbuch des Wissens in 20 Bänden. 15., völlig neu bearbeitete Auflage von Brockhaus' Konversations-Lexikon. 784 SS., ill., Oktav, geb., F. A. Brockhaus, Leipzig 1930, Preis Mk. 26.—.
- Duggan-Cronin A. M.: „The Bantu Tribes of South Africa.“ Vol. II, Section 1, The Suto-Chuana Tribes, Sub-Group I: The Bechuana. 23 SS., plates I—XXVI, Oktav, geh., Deighton, Bell & Co., Ltd., Cambridge 1929, Price 21 sh.
- Eberl Barthel: „Die Eiszeitenfolge im nördlichen Alpenvorlande, ihr Ablauf, ihre Chronologie auf Grund der Aufnahmen im Bereich des Lech- und Illergletschers.“ VII + 427 SS., 19 Abb., 2 Tafeln und 1 Karte, Oktav, geb., Dr. Benno Filser, Augsburg 1930, Preis Mk. 30.—.
- Eckardt Andreas P., O. S. B.: „Geschichte der koreanischen Kunst.“ 251 Abb., 168 Tafeln, 4 Farbentafeln, 8 Einlagetafeln, 1 Karte, Oktav, geb., K. W. Hiersemann, Leipzig 1929, Preis Mk. 84.—.
- Ellekilde Hans: „Nachschlageregister zu H. F. Feilbergs ungedr. Wörterbuch über Volksglauben in Dansk Folkminde Samling, Kopenhagen.“ FF-Communications Nr. 85, 244 SS., Oktav, geh., Helsinki 1929.
- Farrington Oliver C. and Field Henry: „Neanderthal (Mousterian) Man.“ *Field Mus. of Nat. Hist. Geology Leaflet* 11, 14 SS., 9 Tafeln, Oktav, geb., Chicago 1929.
- Field Henry: „The Field Museum-Oxford University Expedition to Kish, Mesopotamia 1923—1929.“ 32 SS., 14 Tafeln, 2 Karten, Oktav, geh., Chicago 1929.
- Frankowski Eugeniusz: „Hakenpflüge in Polen.“ 22 SS., 33 Photogr. u. 2 Karten, Quart, geh., Institut d'Ethnologie à l'Université, Poznań 1929.
- Frobenius Leo: „Atlas Africanus.“ Heft 7, Blatt 33—38, 3 SS., Quart, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1930, Preis Mk. 6.—.
- Gavazzi Milovan, Dr.: „Svastika i njezin ornamentalni Razvoj na uskršnim Jajima sa Balkana.“ S.-A. aus „Zbornika za narodni život i običaje južnih Slavena“, Bd. XXVII, 24 SS., 7 Abb., Oktav, geh.
- — „Praslavenski prilozi i problemi.“ S.-A. aus „Lud Słowiański“, Tom I, Heft 1, p. B3—B10, 2 Abb., Oktav, geh.
- — „Saonice kod pogreba.“ S.-A. aus „Lud Słowiański“, Tom I, Heft 1, p. B88—B92, Oktav, geh.
- Gayton A. H.: „Yokuts and Western Mono Pottery-Making.“ *Univ. of California Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnol.*, Vol. 24, Nr. 3, S 239—251, Taf. 95—102, 2 Abb., 1 Karte im Text, Berkeley 1929.
- — „The Ghost Dance of 1870 in South-Central California.“ *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, Vol. 28, Nr. 3, S. 57—82, mit 2 Figuren im Text, Oktav, Univers. of California Press, Berkeley 1930.
- Glasenapp Helmuth von: „Britisch-Indien und Ceylon.“ *Weltpolitische Bücher*, Bd. 14, 87 SS., ill., Oktav, geb., Zentralverlag, Berlin 1929.
- Grootaers L., Dr.: „De Namen van het Nagras in Zuid-Nederland.“ S.-A. aus „Verzameling van Opstellen door Oud-Leerlingen en beviende Vakgenooten opgedragen aan Mgr. Prof. Dr. Jos. Schrijnen“, p. 595—599, 1 Karte, Oktav, geh.
- Grousset René: „Histoire de l'Extrême-Orient.“ Bd. I, XVII + 402 SS., farb. Titelbild, 26 Tafeln, 4 Karten; Bd. II, p. 403—770, 6 Tafeln, 3 Karten, Oktav, geh., Paul Geuthner, Paris 1929, Preis Frs. 250.—.

- Gusinde Martin, Prof. Dr.: „Nordamerikas Indianer einst und jetzt.“ S.-A. aus „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft, Wien“, 1929/1930, p. 8—11, Oktav, geh.
- — „Ein zweites Memorial del Fray Alonso de Benavides aufgefunden.“ S.-A. aus „Mitt. der Anthropol. Ges., Wien“, Bd. LX, p. 186—190, Oktav, geh., Wien 1930.
- — „Die geheimen Zeremonien der Feuerlandindianer.“ S.-A. aus „Mitt. der Anthropol. Ges., Wien“, Bd. LX, 12 SS., Oktav, geh., Wien 1930.
- Haddon A. C.: „The Religion of a Primitive People.“ S.-A. aus „Annals of Archaeology and Anthropology“, Vol. XVII, Nr. 1—2, 15 SS., Oktav, geh.
- Havers Wilhelm: „Zum Kapitel: ‚Syntax und primitive Kultur.‘“ S.-A. aus „Wörter und Sachen“, Bd. XII, Heft 2, p. 161—173, Oktav, geh.
- Heimann Betty: „Studien zur Eigenart indischen Denkens.“ VI + 328 SS., Oktav, geh., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1930, Preis Mk. 26.—.
- Heine-Geldern Robert, Dr.: „Weltbild und Bauform in Südostasien.“ S.-A. aus „Wiener Beiträge zur Kunst und Kultur Asiens“, Bd. IV, p. 28—78, 37 Abb., Quart, geh., Krystall-Verlag, Wien 1930.
- Hess Joseph, Prof.: „Luxemburger Volkskunde.“ 318 SS., 67 Abb., Oktav, geb., Verlag Paul Faber, Grevenmacher 1929, Preis Mk. 5.50.
- Höltker Gg., Dr., S. V. D.: „Christentum und Buddhismus in Ostasien.“ In „Der Fels“ 24. Jahrg., Heft Nr. 6, p. 201—213, Oktav, geh.
- Homburger L.: „Les Dialectes Coptes et Mandés.“ S.-A. aus „Bulletin de la Société de Linguistique de Paris“, Tome XXX, Fasc. 1, 57 SS., Oktav, geh.
- Honigsheim Paul: „Kulturkreislehre, prähistorisch-ethnologische Zusammenhänge und primitive Kunst.“ 1. W. Schmidt und W. Koppers: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker; in: Der Mensch aller Zeiten, von Hugo Obermaier, Ferd. Birkner, W. Schmidt und W. Koppers, Bd. III. 1. Teil, Regensburg, Josef Habel. 2. Festschrift P. W. Schmidt, Hgb. W. Koppers, Wien 1928, Mechitharisten-Congregations-Buchdruckerei. S.-A. aus „Ipek“ 1929, p. 123—132, Quart, geh., Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1929.
- Hrdlička Aleš: „Catalogue of Human Crania in the United States National Museum Collections. Australians, Tasmanians, South African Bushmen, Hottentots, and Negro.“ Proceedings of the Un. St. Nat. Museum, Vol. 71, Art. 24, 144 SS., Oktav, brosch., Washington 1928.
- — „The Neandertal Phase of Man.“ From the Smithsonian Report for 1928, p. 593—621, 4 Tafeln, Oktav, geh., Washington 1929.
- Hutton J. H.: „Outline of Chang Grammar.“ S.-A. aus „Journal of the Asiatic Society of Bengal“, Vol. XXV, 101 SS., Oktav, geh., 1929.
- Ihle Alexander, Dr.: „Das alte Königreich Kongo.“ 285 SS., Oktav, geh., C. 7, E. Vogel, Leipzig-Engelsdorf 1929.
- Imbelloni J.: „Un Arma de Oceania en el Neuquen.“ S.-A. aus „Humanidades“, tomo XX, p. 293—316, 7 Abb., Oktav, geh., Buenos Aires 1929.
- — „L'idioma Kichua nel sistema linguistico dell' Oceano Pacifico.“ S.-A. aus „Atti del XXII. Congresso Intern. degli Americi“, p. 495—509, 2 Abb., Oktav, geh., Roma 1928.
- — „Intorno ai crani ‚incredibili‘ degli indiani Natchez.“ S.-A. aus „Atti del XXII. Congr. Int. degli Amer.“, p. 391—406, 7 Abb., Oktav, geh., Roma 1928.
- — „Le relazioni di parentela dei popoli Andini seguono il ‚sistema classificatore‘ proprio degli Oceanici.“ S.-A. aus „Atti del XXII. Congr. Int. degli Amer.“, p. 407—420, Oktav, geh., Roma 1928.
- Indisch Comité voor Wetenschappelijke Onderzoekingen. „Eerste Bulletin van de Willebrord Snellius Expeditie.“ 8 SS., 2 Tafeln und 1 Textkarte, Quart, G. Kolff & Co., Wettevreden.
- Käudern Walter: „Games and Dances in Celebes IV.“ XIX + 515 SS., 1 Tafel, 132 Abb., 33 Karten, Oktav, geh., Göteborg 1929.
- Koppelman, Dr.: „Ostasiatische Zahlwörter in südamerikanischen Sprachen.“ S.-A. aus „Internationales Archiv für Ethnografie“, Bd. XXX, Heft 4 und 5, S. 77—94, Quart, geh.
- Koppers W., Prof.: „Questions d'Ethnologie.“ In „Les documents de la vie intellectuelle“ II., v. 20. Jänner 1930, p. 165—192, Oktav, geh., Juvisy.
- — Tungusen und Miao. Ein Beitrag zur Frage der Komplexität der althinesischen Kultur. Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien, Bd. LX, 1930, 306—319.
- Krämer Augustin: „Noch einmal: Literaturabkürzungen.“ S.-A. aus „Petermann's Geogr. Mitt.“, 1930, Heft 1/2, 1 S., Oktav.
- Krieg Hans: „Indianerland.“ VIII + 140 SS., 6 Tafeln, 58 Zeichnungen, Oktav, geb., Strecker & Schroeder, Stuttgart 1929, Preis Mk. 6.80.
- Krieger Herbert W.: „American Indian Costumes in the United States National Museum.“ From the Smithsonian Report for 1928, p. 623—661, 36 Tafeln, Oktav, geh., Washington 1929.

- Kunst J., Mr.: „Over eenige Hindoe-Javaansche Muziek-Instrumenten.“ S.-A. aus „Tijdschrift v. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel LXVIII, afl. 3/4, p. 347—356, 10 Abb., Oktav, geh., Weltevreden 1929.
- Lach Robert: „Gesänge russischer Kriegsgefangener.“ I. Band: Finnisch-ugrische Völker, 3. Abtlg. Tschermissische Gesänge. Akad. d. Wiss. Wien, Phil.-hist. Klasse, Sitz.-Ber., 204. Bd., 5. Abhandlung, 186 SS., Oktav, geh., Wien 1929.
- Lehmann-Nitsche R.: „El Caprimúlgido y los dos grandes Astros.“ S.-A. aus „Revista del Museo de la Plata, tomo XXXII, p. 243—275, Oktav, geh.
- — „El Idioma Chechehet.“ S.-A. aus „Revista del Museo de la Plata, tomo XXXII, p. 277—291, Oktav, geh.
- — „Un Cráneo Patagón con Pinturas geométricas en Rojo y Negro procedente de San Blas.“ S.-A. aus „Revista del Museo de la Plata“, tomo XXXII, p. 293—297, Oktav, geh., Buenos Aires 1930.
- Lévy-Bruhl L.: „Die Seele der Primitiven.“ XII + 372 SS., Oktav, geh., Braumüller, Wien 1930, Preis Mk. 12.—.
- Lewy E.: „P. W. Schmidt, Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde.“ S.-A. aus „Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen“, p. 142—159, Oktav.
- Lindblom K. G.: „String Figures in Africa.“ Riksmuseets Etnografiska Avdening Smärre Meddelanden, Nr. 9, 12 SS., Oktav, geh., Stockholm 1930.
- Lowie Robert H.: „Are we civilized?“ XIII + 306 SS., 38 Abb., 1 Karte, Oktav, geb., Harcourt, Brace & Company, New-York 1929.
- Machatschek F.: „Die Alpen.“ 119 SS., 8 Tafeln, Oktav, geb., Verlag Quelle & Meyer, Leipzig 1929.
- Maes J.: „Figurines à Clous ou Fétiches ‚Konde‘ des populations du Bas-Congo.“ In „Pro Medico“, VII. année, Nr. 1, p. 4—7, 4 Abb., Oktav, geh., Paris 1930.
- Mansikka A. J.: „Litauische Zaubersprüche.“ FF.-Communications, Nr. 87, 116 SS., Oktav, geh., Helsinki 1929.
- Mathiassen Therkel: „Archaeological Collections from the Western Eskimos.“ Report of the Fiftieth Thule Exped. 1921—1924, Vol. X, Nr. 1, 98 SS., 22 Abb., 19 Tafeln, Oktav, geh., Kopenhagen 1930.
- Matveef Z. N.: „The State Bohai.“ Publ. de l'Univ. d'Etat de l'Extrême-Orient. Série 6, Nr. 7, 34 SS., 1 Karte, Oktav, geh., Vladivostok 1929.
- Menzel Adolf: „Beiträge zur Geschichte der Staatslehre.“ Akad. d. Wiss. Wien, Phil.-hist. Kl., Sitz.-Ber., 210. Bd., 1. Abh., 582 SS., Oktav, geh., Wien 1929.
- Métraux A., Dr.: „Contribution à l'étude de l'Archéologie du cours supérieur et moyen l'Amazone.“ S.-A. aus „Revista del Museo de la Plata“, tomo XXXII, p. 145—185, 40 Abb., 6 Tafeln, Oktav, geh., Buenos Aires.
- — „Una Civilización que Muere.“ In „La Prensa“, 15. Dic., 1929, 2 Spalten, 12 Abb., Quart.
- Michna Heinrich K.: „Ein neuentdecktes Werkzeugatelier aus der Steinzeit.“ S.-A. aus „Natur und Kultur“, XXVI, 12, p. 452—456, 4 Abb., Oktav, geh., Verlagsanstalt „Tyrolia“, A.-G., Innsbruck.
- Miller Gerrit S. jr.: „The Controversy over human ‚Missing Links‘.“ From the Smithsonian Report for 1928, p. 413—465, 6 Tafeln, Oktav, geh., Washington 1929.
- Montandon George, Dr.: „Création, Evolution, Transformisme.“ S.-A. aus „Revue Mondiale“ du 1. Février 1930, p. 234—249, Oktav, geh.
- — „Une voute cranienne Ainou surbaissée.“ S.-A. aus „L'Anthropologie“, tome 39, fasc. 4, p. 271—282, 6 Abb., Oktav, geh., Paris.
- Moock Wilhelm: „Die Stellung der Frau in den mütterrechtlichen Kulturkreisen.“ In „An der Wende“, 2. Jahrg., Heft 8, p. 225—231, Heft 9, p. 259—267, Oktav, geh.
- Mullie Jos.: „Het Chineesch Taaleigen. 1. Teil.“ Linguistische „Anthropos“-Bibliothek, Bd. V., XXXIII + 509 SS., Oktav, geh., Druckerei der Lazaristen 1930, Preis Mk. 13.60.
- Myres John L.: „Anthropology: National and International.“ S.-A. au „Journal of the Royal Anthropological Institute“, Vol. LX, Jan.-June 1930, p. 17—45, Oktav, geh.
- Nemirovski M. J., Prof. Dr.: „Hugo Schuchardt.“ (Russisch.) S.-A. aus „Naučnoe Obsčestvo Etnografii, Jazika i Literaturi pri G. P. I.“, p. 21—32, Oktav, geh., Wladikawkas 1929.
- — „Die hettitische Sprache als Problem der indogermanischen, kaukasischen und allgemeinen Sprachwissenschaft.“ (Russisch.) S.-A. aus „Naučnoe Obsčestvo Etnografii, Jazika i Literaturi pri G. P. I.“, p. 55—76, Oktav, geh., Wladikawkas 1929.
- Nordenskiöld Erland: „Modifications in Indian Culture through Inventions and Loans.“ Comparative ethnographical studies Nr. 8, 256 SS., 74 Abb., 10 Karten, Oktav, geh., Göteborg 1930.
- O'Connell James F.: „Elf Jahre in Australien und auf der Insel Ponape.“ 242 SS., 43 Abb., 8 Karten, Oktav, geb., Aug. Scherl, Berlin, Preis Mk. 5.—.
- Ohrt F.: „Fluchtafel und Wettersegn.“ FF.-Communications Nr. 86, 16 SS., Oktav, geh., Helsinki 1929.

- Olson Ronald L.: „Chumash Prehistory.“ Univ. of Calif. Publ. in Am. Arch. and Ethn., Vol. 28, Nr. 1, p. 1—21, 3 Abb., 1 Karte, Oktav, geh., Berkeley 1930.
- O'neale Lila and Kroeber A. L.: „Textile Periods in ancient Peru.“ Univ. of Calif. Public. in Am. Arch. and Ethnol., Vol. 28, No. 2, p. 23—56, plates 1—48, 13 Abb., Oktav, geh., Berkeley 1930.
- Pettazzoni R.: „La Confessione dei Peccati Presso gli Indiani delle Praterie.“ Estratto da „Studi e Materiali di Storia delle Religioni“. Vol V, 1929, Fasc. 3 e 4, S. 258—280, Oktav, brosch., Casa Ed. Optima, Roma 1929.
- Pittioni Richard, Dr.: „Bernhardstaler Funde.“ S.-A. aus „Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich“, Jg. 1929, Heft 4, p. 393—401, 3 Tafeln, Oktav, geh.
- — „Eine bronzzeitliche Lanzenspitze vom Wiener Boden.“ In „Monatsblatt des Vereines für Geschichte der Stadt Wien“, XII. Jahrg., Nr 1—3, p. 62—63, 1 Abb., Oktav, geh.
- Plischke Hans: „Bernatzik Hugo, Adolf, Zwischen Weißem Nil und Belgisch-Kongo.“ Bespr., S.-A. aus „Göttingischen gelehrten Anzeigen“, 1930, Nr. 2, p. 59—61, Oktav, geh.
- — „Die Naturvölker in der Europäerzeit und die Völkerkunde.“ S.-A. aus „Dr. A. Petermann's Mitteilungen“, Ergänzungsheft Nr. 209, p. 207—215, Oktav, geh.
- — „Hettner Alfred, Der Gang der Kultur über die Erde.“ Zweite, umgearbeitete und erweiterte Auflage. Leipzig und Berlin 1929, B. G. Teubner. S.-A. aus den „Göttingischen gelehrten Anzeigen 1929“, Nr. 12, p. 497—503, Oktav, geh.
- Prakasar Gnana S.: „An Aid to the Study of Languages.“ In „The proposed Comparative Tamil Lexicon“, 34 SS., Oktav, geh., S.-A. aus „The Jaffna Catholic Guardian“ 1929.
- — „Tamil Roots in other Languages.“ 11 SS., Oktav, geh.
- — „The Proposed comparative Tamil Lexicon.“ 2 SS., Oktav.
- — „Place of Tamil in the Science of Language.“ In „Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society 1927“, Vol. XXX, Nr. 80, Parts 1—4, p. 410—435, Oktav, geh., Colombo 1929.
- Première Semaine internationale de synthèse. 1. fascicule: „L'Évolution en Biologie.“ XV + 83 SS., Oktav, geh., La Renaissance du Livre, Paris 1929.
- Priester und Mission, 1929. Jahrbuch der Unio cleri pro missionibus in den Ländern deutscher Zunge. 109 SS., Oktav, geh., Aachen.
- Rank Otto, Dr.: „Seelenglaube und Psychologie.“ 193 SS., Oktav, geh., Deuticke, Wien 1930, Preis S 15.—
- Renz Barbara, Dr.: „Der orientalische Schlangendrache.“ 123 SS., Oktav, geh., Haas & Grabherr, Augsburg 1930, Preis Mk. 3.—
- Report of the Departement of Mines for the fiscal Year March 31 1929. Dominion of Canada, 58 SS., Oktav, geh.
- Roberts Helen H.: „Basketry of the San Carlos Apache.“ Anthropol. Pap. of the Amer. Mus. of Nat. History, Vol. XXXI, P. II, S. 123—218, 27 Abb., Oktav, brosch., New York 1929.
- Roth-Lutra Karl, Dr.: „Martinsche Abweichungstabellen von 22 wichtigen Körpermaßen und Körperproportionen von 2112 Schülern höherer Lehranstalten der Rheinpfalz.“ S.-A. aus „Archiv für soziale Hygiene und Demographie“, Bd. IV, Heft 6, p. 474—489, 22 Tabellen, Oktav, geh.
- Roth Walter E.: „Additional Studies of the Arts, Crafts and Customs of the Guiana Indians.“ Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology-Bulletin 91, XVI + 110 SS., 90 Abb., 34 Tafeln, Oktav, geb., Gouvenment Printing Office, Washington 1929.
- Saville Marshall H.: „Tizoc Great Lord of the Aztecs 1481—1486.“ Contrib. from the Mus. of the Am. Indian, Heye Found., Vol. VII, Nr. 4, 78 SS., 16 Abb., pl. LIX—LXI, Oktav, geh., New York 1929.
- Schenck W. Egbert u. Dawson Elmer J.: „Archaeology of the Northern San Joaquin Valley.“ Univ. of California Publ. in Amer. Arch. and Ethnol., Vol. 25, Nr. 4, S. 289—413, Taf. 74—102, Oktav, brosch., Berkeley 1929.
- Schuller Rudolf: „Materiales para el Estudio de las Lenguas Aborígenes del sur de Colombia, Suramerica.“ „Breve Contribution a la Bibliografía del Idioma K'ak'chiq'el Dialecto Maya-K'iché de Guatemala.“ „Beitrag zur Bibliographie der Sprache der Totanaca-Indianer.“ „Die Sprache der Mongoyó-Indianer im Staate Bahia (Nordostbrasilien).“ S.-A. aus „International Journal of American Linguistics“, Vol. VI, Nr. 1 (March 1930), S. 34—46, Quart, Columbia Univ. Press, New York 1930.
- Schuller Rudolf, Prof.: „Die Egertonkarte von Amerika und die ehemalige Verbreitung der Lenka-Indianer in Honduras.“ S.-A. aus „Petermann's Geographischen Mitteilungen“ 1929, Heft 11/12, p. 316—319, Oktav.
- Seligman Brenda Z.: „Incest and Descent: Their Influence on Social Organization.“ S.-A. aus „Journal of the Royal Anthropological Institute“, Vol. LIX, January-July 1929, p. 231—272, Oktav, geh.

- Seligman C. G.: „Races of Africa.“ 256 SS., Oktav, geb., The Home University Library of modern knowledge Nr. 144, Thornton Butterworth, Ltd., London 1930, Price 2 sh 6 d.
- Siemens H., Prof. Dr.: „Vererbungslehre, Rassenhygiene und Bevölkerungspolitik.“ 147 SS., 59 Abb., Oktav, geh., J. F. Lehmann's Verlag, München, Preis Mk. 3.—.
- Simon Walter: „Tibetisch-chinesische Wortgleichungen.“ Ein Versuch. S.-A. aus „Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen.“ Bd. XXXII, 1929, Abtlg. I, 72 SS., Oktav, brosch., Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1930, Preis Mk. 8.—.
- Snethlage Heinrich: „Dr. Emilie Snethlage zum Gedächtnis.“ S.-A. aus „Journal für Ornithologie“, 1930, Heft 1, Oktav, geh.
- Staden Hans: „Ein deutscher Landsknecht in der Neuen Welt.“ 159 SS., ill., Oktav, geb., F. Brockhaus, 1929, Preis Mk. 3.50.
- Staffe Adolf: „Über einige Domestikationsmutationen beim Wildkaninchen.“ S.-A. aus „Biologia Generalis“, Bd. IV, Lieferung 3—5, p. 321—332, 2 Abb., 1 Tafel, Oktav, geh., Wien 1928.
- Steward Julian H.: „Petroglyphes of California and Adjoining States.“ Univ. of California Publ. in Amer. Arch and Ethnol., Vol. 24, Nr. 2, S. 47—238, 92 Fig., 49 Karten im Text, Taf. 22—94, Oktav, brosch., Univ. California Press, Berkeley 1929.
- Strong William Duncan: „Aboriginal Society in Southern California.“ Univ. of California Publ. in Amer. Arch. and Ethnol., Vol. 26, 358 SS., 7 Karten im Text, Oktav, brosch., Berkeley 1929.
- Sveinsson Einar Ol.: „Verzeichnis isländischer Märchenvarianten.“ FF.-Communications, Nr. 83, XCII + 175 SS., Oktav, geh., Helsinki 1929.
- Sydow Eckart von: „Handbuch der afrikanischen Plastik. I. Band: Die westafrikanische Plastik. XII + 494 SS., 10 Tafeln, Oktav, geh., Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), Berlin 1930, Preis Mk. 40.—.
- Teßmann Günter: „Völkerkunde.“ S.-A. aus „Preußische Jahrbücher“, Bd. 217, Heft 2, p. 171—183, Oktav.
- Thalbitzer William: „Légendes et Chantes esquimaux du Groenland.“ 188 SS., 11 Abb., Oktav, geh., Ernest Leroux, Paris 1929.
- Titius Arthur D.: „Natur und Gott.“ Lieferung 2, p. 161—320, Oktav, geh., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1930, Preis Mk. 4.40.
- Vanoverbergh Morice, C. I. C. M.: „Dress and Adornment in the Mountain Province of Luzon, Philippine Islands.“ Publ. of the Cathol. Anthropol. Conference, Vol. I, Nr. 5, p. 181—242, 69 Abb., Oktav, geh., Washington 1929.
- Vignati Milciades Alejo: „Los Cráneos Trofeo de las Sepulturas Indígenas de la Quebrada de Humahuaca.“ Archivos del Museo Etnográfico, Nr. 1, 165 SS., 10 Tafeln, 3 Karten, 57 Abb., Oktav, geh., Buenos Aires 1930.
- Walk Leopold, Prof. Dr.: „Die 5. Tagung der ‚Religions-ethnologischen Woche‘ in Luxemburg.“ In „Christl.-pädagogische Blätter“, 53. Jg., Nr. 2, p. 29—34.
- Werner Alice D.: „Structure and Relationship of African Languages.“ 62 SS., Oktav, geh., Longmans, Green & Co., London 1930, Preis 4 sh. 6 d.
- Weyer Edward Moffat: „An Aleutian Burial.“ Anthropol. Papers of the Amer. Museum of Nat. History, Vol. XXXI, P. III, S. 221—238, 7 Abb., Oktav, brosch., Amer. Museum of Nat. History, New York 1929.
- Winthuis Joseph: „Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen durch die Gegner bestätigt.“ Beilage zur „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie“, Jg. VI, 1930, VII + 100 SS., 2 Tafeln, Oktav, brosch., Leipzig, C. A. Hirschfeld, 1930.
- Wunderle Georg, Dr.: „Über das Irrationale im religiösen Erleben.“ 62 SS., Oktav, geh., Ferdinand Schöningh, Paderborn 1930.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Africa. III/1.

Ruxton F. H., An Anthropological No-Man's-Land. — Orde-Brown, G. St. J., The African Labourer. — Warmelo N. J. v., Early Bantu Ethnography from a philological Point of View. — Dougall J. C. W., School Education and Native Life. — Herskovits M. J., The Culture Areas of Africa. — Tanghe Basile P., Le droit d'Aïnesse chez les indigènes du haut Ubangi (Congo Belge). — Seitz Theodor, Dr., Die Grundlagen der Ehe bei den Bantu. — Veel G. R., Voice of Africa: Intsomi. — Schmidt W. P., S. V. D., The Use of the Vernacular in Education in Africa. — Stevens G. A., The Future of African Art. — Vedder H., Die Bergdama in Südwest-Afrika. — Roehl K., The Linguistic Situation in East Africa. — Palmer H. R., A Muslime Divine of the Sudan in the Fifteenth Century. — Mitchell P. E., The Anthropologist and the Practical Man: A reply an a Question.

L'Anthropologie. XXXIX/5—6.

Peyroni D., L'industrie et l'art de la couche des Pointes en os à base à biseau simple de Laugerie-Haute. — Péquart Marthe et Saint Juste, La nécropole mésolithique de Tévéc (Morbihan). — Roudenko S., Les sépultures de l'époque des Kourganes de Minoussinsk. — Torday E., Le fétichisme l'Idolâtrie et la sorcellerie des Bantous occidentaux.

American Anthropologist. XXXII/1.

Laufer Berthold, The Early History of Felt. — Merrill E. D., Tobacco in New Guinea. — Harrison H. S., Opportunism and the Factors of Invention. — Strong W. D., A Stone Culture from Northern Labrador and its Relation to the Eskimo-like Cultures of the Northeast. — Herskovits M. J., The Negro in the New World: The Statement of a New Problem. — Swanton John R., Some Neglected Data Bearing on Cheyenne, Chippewa, and Dakota History.

Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.

XXXI/2: Roberts H. H., Basketry of the San Carlos Apache. — XXXI/3: Weyer E. M., An Aleutian Burial.

Antiquity. IV/13.

Dickinson Lowes G., The Ascent of Humanity. — Burkill F. C., The Gospels and their oldest Manuscripts. — Curwen Cecil E., Neolithic Camps. — Zammit T., The Prehistoric Remains of the Maltese Islands.

Archiv für Religionswissenschaft. XXVII/3—4.

Reitzenstein R., Zwei Arten religionsgeschichtlicher Forschung. — Clemen Carl, Der sog. Monotheismus der Primitiven.

Artibus Asiae. 1928/1929, 3—4.

Bidwell R. A., Kuniyoshi. — Hentze C., Les Jades archaïques en Chine. — Bishop C. W., The Find at Hsin Cheng Hsien. — Coomaraswamy A. K. et Kershaw F. St., A Chinese Buddhist Water Vessel and its Indian Prototype. — Erkes E., A Neolithic Chinese Idol? — Ptschelina E., Zwei Grabfunde aus der Zeit der Alan-Chosarischen Kultur im Nord-Kaukasus. — Honey W. B., A K'ang Hsi Vase with a Ming Cyclical Date.

Asia Major. Band V. Heft 3—4.

Berliner, Der Teekult in Japan. — Zach E. von, Weitere Ergänzungen zu Sacharows Mandzursko-Russki Slowary. — Weller F., Kuči-Kuči-Küsän.

Atlantis.

1930, Heft 2: Eickstedt, Frh. Dr. von, Bei den letzten Ureinwohnern Ceylons. — Schweinfurth Georg, Erinnerungen aus dem Ostsudan. — 1930, Heft 3: Oldenburg Rudolf, Bamum, ein Negerreich im Innern Kameruns.

Baeßler Archiv. XIII/2.

Hedenus Ph. H., Dr., Psychologische Grundlagen der Bestattungsbräuche bei den Völkern Sumatras.

Bantu Studies. III/4.

Jaques A. A., Rev., Terms of Kinship and Corresponding of Behaviour among the Thonga. — Ferreira F. H., Setlhapiñ Nomenclature and Uses of the Indigenous Trees of Griqualand West. — Lugg H. C., Agricultural Ceremonies in Natal and Zululand. — Lowe van Riet C., Fresh Light on the Prehistoric Archaeology of South Africa. — Brownlee Frank, The In-Tonjane Ceremony. — Warmelo N. J. v., European and other Influences in Sotho. — Barnes B. H., Rev., and Doke C. M., M. A., The Pronunciation of the Bemba Language.

Bibliotheca Africana. III/4.

Wanger W., Rev., Richtlinien für eine vergleichende Grammatik der Ntu-Sprachen. — Maurice P. M., La Religion des Bapimbwe. — Drexel Albert, Rev., Psychologische Erwägungen zum fulischen Anlautwechsel nebst einem historisch-kritischen Nachtrag. — Hutingford G. W. B., Studies in Nandi Etymology. II. — Dubois P. H. M., Etude sur les *Fadi* (Tabous Malgaches). — Kauczor Daniel P., F. S. C., Bergnubisches Wörterverzeichnis.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl. Indie. 86/1.

Dunnebie W., Spraakkunst van het Bolaäng Mongondowsch. — Stapel F. W., Dr., Een en ander over de Molukken-publikatie van 1824. — Gonda J., Dr., Lohgawe en Lohakārya.

Bulletin de la Société d'Études Océaniques. III/12.

Audran Hervé P., Chants tahitiens des districts de Vairao, Teahupoo, Hitiaa-Faaone, Pueu, Tautira à l'occasion des fêtes données au Croiseur Tourville.

Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie. XXXVIII.

Morice A. G., L'Ouest canadien.

Bulletin of the Madras Government Museum. N. S. Vol. I/1.

Ramachandran T. N., Buddhist Sculptures from a Stupa near Goli Village, Guntur District.

Bureau of American Ethnology.

Bull. 91: Roth W. E., Additional Studies of the Arts, Crafts, and Customs of the Guiana Indians, with special reference to those of Southern British Guiana. — Bull. 93: Densmore Fr., Pawnee Music.

Congo. Januar 1930.

Bittremieux L., Een heidensche Godsdienst: de sekte der „Basantus“.

Der Erdball. IV.

2: Crüsemann F., Zeugen vorgeschichtlicher Kulturen auf den Südsee-Inseln. — Förde F. v. d., Die Musik bei den Eingebornen auf den Südsee-Inseln. — Schrenzel E. H., Arussi-Ehe. — Engemann W., Afrika im Lichte der Kulturmorphologie des Leo Frobenius. — Kunike H., Dr., Die Quadrantentheorie. — 5: Richter Hans, Dr., Eine Reise zu den Yuracare-Indianern in Nordost-Bolivien. — Hirschberg Walter, Dr., Giftmorde in Afrika. — Fehlinger H., Wohnstätten der Naturvölker. — Kunike H., Dr., Die Quadrantentheorie.

Eiszeit und Urgeschichte. V/1—2.

Bayer J., Das zeitliche und kulturelle Verhältnis zwischen den Kulturen des Schmal-klingenkulturkreises während des Diluviums in Europa. — Skutil J., Das Paläolithikum des Balkans. — Hammermann A., Kohlenreste aus den Lagerfeuern des sibirischen Paläolithikums. — Bayer J., Eine Phallusdarstellung aus dem Magdalénien der Pekárna und ihre Beziehungen zu Westeuropa.

Hesperis. VIII/3—4.

Blachère R. L., Une source de l'histoire des sciences chez les Arabes. — Noiville J., Le culte de l'Etoile du matin chez les Arabes préislamiques et la fête de l'Epiphanie.

Human Biology. II/1.

Mead Charles H., A Quantitative Study in Human Teratology. — Taylor Griffith, Racial Migrations-Zones and Their Significance. — Hosoi Kiyoshi and Alvarez Walter C., The Influence on the Incidence of Gastro-intestinal Disease. — Kanner Leo, The Names of the Falling Sickness. — Snyder Laurence H., The „Laws“ of Serologic Race-classification Studies in Human Inheritance IV.

Indian Notes. Vol. VI, October 1929.

Saville M. H., Votive Axes from Ancient Mexico. — Hodge F. W. and Orchard W. C., John W. Quinney's Coat. — Mohawk Burdenstraps. — Hodge F. W., A Proposed Indian Portfolio by John Mix Stanley. — Gilmore M. R., The Old-time Method of Rearing a Dakota Boy. — Keppler J., Some Seneca Stories. — Gaines R., Lake Mohonk Conference. — Saville M. H., Minor Cooper Keith.

Internationales Archiv für Ethnographie. XXX/4—5.

Koppelman, Ostasiatische Zahlwörter in südamerikanischen Sprachen. — Schuller Rudolf, Maya-k'iché-Studien.

Ipek. 1929.

Burkitt M. C., „Bushman Art“ in South Africa.

Journal Asiatique. CCIV/1.

Nikitine M. B., Les Afšars d'Urumiyeh. — Groslier M. G., Le théâtre et la danse au Cambodge. — Jean Charles F., Notes sur les *du-bi-ma-ru-ti* de Nuzi.

Journal of American Folk-Lore. No. 165.

Vance R., The Ozark Play Party. — Duncan H. G. and Duncan W. L., Superstitions and Sayings among the Southern Highlanders. — Archer Taylor, The English, Scottish and American Versions of the Two Sisters. — Mellinger E. H., The Lexington Girl. — Ballads and Songs of the Southern Highlands.

Journal of the African Society.

CXIV: Smuts J. C., African Settlement. — Caton-Thompson G. Miss, Recent Excavations at Zimbabwe and other Ruins in Rhodesia. — Hobley C. W., Game and its Relation to Mankind. — Seton R. Sydney, Notes on the Igala-Tribe, Northern Nigeria. — Robinson Arthur E., The Araba-Dynasty of Dar For (Darfur). Part VI. Concluded. — Biyi Esu, Story of the Kru People. — CXV: Galway H. L., Nigeria in the „Nineties“. — Fagan, Ethel Miss, Some Notes on the Bachama Tribe, Adamawa Province, Northern Provinces, Nigeria, Part I. — Palmer H. R., The Kingdom of Gaóga of Leo Africanus, Part I. — Browne G. St. J. Orde, An African Shel Ornament.

Journal of the Federated Malay States Museum. XV/1.

Evans I. H. N., On a Stone Spear-Head from Kelantan. — On a Stone Implement from Kinta, Perak. — Further Notes on Stone Implements from Pahang. — Malayan Types of Stone Implements in India, Burma and the Andamans. — Further Notes on Pahang Antiquities. — On Ancient Kitchen Middens in Province Wellesley. — Quoit-Disks from China. — Some Problems of Malaysians Archaeology. — Notes on Recent Finds at Kuala Selinsing. — A Comparative Study of Ancient Objects from Sarawak. — Ancient Inscriptions at Cherok Tokun, Province Wellesley. — On a Pictured Stone from

Kelantan. — A Bark Canoe from the Endau. — An Apology to the Shade of Vaughan-Stevens.

Journal of the Polynesian Society. Vol. 38/4.

Best E., Maori Customs pertaining to Birth and Baptism. — Teviotdale D., Notes on Stone and Moa-Bone Fish-hook shanks in the Otago University Museum. — Churchward C. M., Definiteness and Indefiniteness in Botuman. — Memoir Supplement: Kennedy D. G., Field Notes on the Culture of Vaitupu, Ellice Islands.

Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. LIX, 1929, July-December.

Nordenskiöld E., The American Indian as a Inventor. — Evans-Pritchard E. E., Some Collective Expressions of Obscenity in Africa. — Huntingford G. W. B., Modern Hunters: Some Account of the Kamelilo-Kâpchepekendi Dorobo (Okiek) of Kenya Colony. — Williams F. E., Rain-Making on the River Morehead. — Radcliffe-Brown A. R., Notes on Totemism in Eastern Australia. — Drennan M. R., An Australoid Skull from the Cape Flats. — Goodwin A. J. H., Report on the Stone Implements found with the Cape Flats Skull. — Joyce T. A., Report on the British Museum Expedition to British Honduras 1929. — Deacon the Late A. Bernard (edited by C. H. Wedgwood), Notes on Some Islands of the New Hebrides. — Wayland E. J., Notes on the Baamba.

Journal of the Siam Society. XXIII/2.

Giles Francis H., Phya Indra Montri Strichandrakumara. — Adversaria of Elephant Hunting (together with an account of all the rites, observances and acts of worship to be performed in connection therewith as well as notes on vocabularies of spirit language, fake or taboo language and elephant command words). — Burnay J., Note sur le nom du Cap Liant. — Kunst J., De l'Origine des Echelles Musicales Javano-Balinaises.

Language.

V/4: Sapir E., The Status of Linguistics as a Science. — Buck Carl D., Words for World, Earth and Land, Sun. — Sturtevant E. H., Some Hittite Words. — Clafflin Edith Fr., The Hypothesis of the Italo-Celtic Impersonal Passive in *-r*. — Gray Louis H., The Ogham Genitive Singular in *-AIS*. — Leopold W., Inner Form. — VI/1: Wyld H. Cecil, Studies in the Diction of Layamon's Brut. — Sturtevant E. H., The Original Diphthongs in Hittite. — Rice Carlton C., The Etymology of Sanskrit *guná*. — Keniston Hayward, The Subjunctive in Lazarillo De Tormes. — Radin Paul, A Preliminary Sketch of the Zapotec Language.

Lingnan Science Journal. V/4.

Morse W. R., Observations on the Anthropology of the Peoples of the West-Chino-Tibetan Borderland, the Marches of the Mantsi.

Man. XXX.

2: Mills J. P., An Ancient Stone Image in Assam. — Hornblower G. D., A Sacred Grove in Egypt. — Hornell James, Indian Poltergeists and Black-Magic. — Levin Mary, Mummification and Cremation in India. — Malinowski B., Kinship. — 3: Newton W. M., A Remarkable Gravel Pit. — Hornblower G. D., Prehistoric Egypt and North Africa. — Levin M., Mummification and Cremation in India. — Ivens W., A note on „Ambat“. — 4: Hambly W. D., Objects from Cameroon. — Clarke A. Stanley, The Warega. — Levin Mary, Mummification and Cremation in India. (Concludet.) — Firth R., A Raga Tale. — Wood-Jones F., The Polynesian Race: A Question of Anthropometric Method. — 5: Stevenson P. H., A Convenient Anthropological Record Form for Field Workers. (Illustr.) — Hutton J. H., Naga Chang Ornaments of South Indian Affinities. (Illustr.) — Codrington K. de B., The Archaeology of Indian Sectarianism. — Watson C. B. G., Death and Burial among the Yakoro and Yache peoples of Ogija Division, Southern Nigeria. (Illustr.) — Garrod, Miss D. A. E., Note on Three Objects of Mesolithic Age from a Cave in Palestine. (Mit 1 Tafel.)

Man in India. IX/4.

Agarwal D. D., Ethnographical Notes on the Cheros. — Bahadur Rao L. K., Anantha Krishna Iyer, Kadu Kurubas. — Mitra S. C., On the Cult of the Godling

Uttama Thakura in the District of Mymensingh in Bengal. — Majumdar D. N., Prof., The Korwas of the United Provinces, — Sex and Sex-Control in Primitive Society.

Mannus. XXII/1—2.

Jaekel Otto, Zur Entwicklung der Kulturen. — Schultz Wolfgang, Die altslawische Kunst und Josef Strzygowski's „Versuch ihres Nachweises“.

Mélanges de l'Université Saint-Joseph Beyrouth (Liban). XIII.

Jerphanion G. de, S. J., Mélanges d'Archéologie anatolienne.

Memoirs of the American Anthropological Association.

No. 36: Parsons E. C., The social Organization of the Tewa of New Mexico. — No. 37: Parsons E. C., Liang Ssu Yung, New Stone Age Pottery from the Prehistoric Site at Hsi-Yin Tsun, Shansi, China.

Memoirs of the Bernice P. Bishop Museum. Vol. XI/1.

Shapiro H. L., Descendants of the Mutineers of the Bounty.

Memorias y Revista de la Sociedad Científica „Antonio Alzate“. XLIX/1—6.

Cuervo Márquez, Exmo Gral. Carlos, El adoratorio de Tlalpan, D. F. — Miyar Carlos Alonso Sr., La Pirámide de Tepalcayo, Puebla.

Mensch en Maatschappij. 1930.

1: Westendorp-Noerma N., Bernard Mandeville, I. — Steinmetz S. R., Verandering bij de Nederlandsche landverhuizers in Amerika. — Kleiweg de Zwaan J. P., Het vraagstuk van den tertiären mensch. — Samenvattend overzicht. — Bertling C. T., De religieuze emotie in de primitieve mentaliteit. — 2: Polak L., Bij Heymans verscheiden. — Pijlmer H. J. T., Een anthropologische exploratietocht naar Insulinde's Zuidoosthoek. — Schmid J. J. von, Rechtssoziologie en rechtsphilosophie. — Ten Kate H., De Neandertale van Rome. — Westendorp-Boerma N., Bernard Mandeville (slot).

Nederlandsch Indie.

XIV/10: Wirz Paul, Dr., Het Eiland Sabiroet en zijn Bewoners. — XIV/11: Wirz Paul, Het Eiland Sabiroet en zijn Bewoners. — XIV/12: Wirz Paul, Het Eiland Sabiroet en zijn Bewoners. — Loebèr J. A., Woningbouw en Architectuur in Nieuw-Guinée. — XV/1: Fortgens J., Schets van de Vlechtkunst der Tabaroe's van Halemahera. — Nieuwenkamp W. O. J., Een Diorama van een Balisch Dorp in het „Deutsches Museum“ the München.

Primitive Man. II/3—4.

Cooper John M., Rev., The origin and early history of religion. — Sister Bernard M., O. S. B., Religion and magic among the Cass Lake Ojibwa. — Classe Leon, Rev., The Supreme Being among the Banyarwanda of Ruanda. — Turquetil Arsene, Rev., The religion of the Central Eskimo.

Revista Chilena de Historia y Geografia. LXIII/67.

Laval Ramón A., Sobre dos cantos chilenos derivados de un antiguo romance espanol. — Oyarzún Aurelio, Dr., Don Bernardo Eunom Philippi. — Latcham Ricardo E., Los indios de la Cordillera y la pampa en el siglo XVI. — Moesbach Wilhelm de P. E., Costumbres de los Araucanos en la segunda mitad del siglo XIX.

Revista del Instituto de Etnologia de la Universidad Nacional de Tucuman. I/1.

Metraux A., Contribution à l'éthnographie et à l'archéologie de la Province de Mendoza (Rep. Argentine). — Loukotka C., Contribuciones à la linguística sudamericana. Vocabularios inéditos o poco conocidos de los idiomas Rankelee, Guahibo, Piaroa, Toba, Pilagá, Tumanaha, Kaduveio etc.

Revue de l'Histoire des Religions. 1929. 1.

Picard Ch., Chronique de la religion minoenne.

Revue anthropologique. 1930. 1—3.

Hervé G., La génétique de Buffon. — Zolotarev D., Les Caréliens de l'U. R. S. S. — Niceforo A., Quelle est la meilleure méthode à suivre pour faire une psychologie des „races“? — Breuil H. et Peyrony D., Statuette féminine aurignacienne de Sireuil (Collection du Dr. Capitan).

Sinica. V/2.

Otte W. F., Richard Wilhelm. Ein Bild seiner Persönlichkeit. — Schüler Wilhelm, Richard Wilhelm's wissenschaftliche Arbeit. — Carsun Chang, Richard Wilhelm, der Weltbürger. — Das Buch Dseng Dsi. Übersetzt von Richard Wilhelm. — Gedichte von Meng Hau Jan. Übersetzt von Richard Wilhelm.

Studi e Materiali di Storia delle Religioni. 1929. 3—4.

Clemen C., Il cosiddetto monoteismo dei popoli più primitivi. — Marót K., Der primitive „Hochgott“ ein Problem der Gestaltpsychologie. — Dangel R., Der Hochgott der Caddo-Gruppe. — Furlani G., Sul cosiddetto monoteismo di Babilonia e Assiria. — Rose H. J., San Miniato. — Pagliaro A., Agni, Mithra, Indra e i fuochi sacri del Zoroastrismo. — Pettazoni R., La confessione dei peccati presso gli Indiani delle Praterie.

Sudan Notes and Records. XII/2.

Reisner G. A., Prof., Excavations at Semna and Uronarti. — Evans-Pritchard E. E., Zande Witchcraft. — Cann G. P., Capt., A Day in the Life of an Idle Shilluk.

Tijdschrift v. h. Kon. Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap. XLVII/1.

Visser Ph. C., De derde Nederlandsche centraal-Azië Expeditie.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. 1929. LXIX/1—2.

Wink P., De Ontwikkeling der Inheemsche Rechtspraak in he Gewest Benkoelen. — Pannekoek A., Een merkwaardig Javaansch sterrebeld. — Veen H. van der, Nota betreffende de grenzen van de Sa-dansche taalgroep en het haar aanverwandte taalgebied. — Djajadiningrat H., De ceremonie van het „poela batee“ op het graf van Sultan Iskandar II van Atjeh (1636—1641). — Bosch F. D. K., Bespreking van Dr. W. F. Stutterheim, A Javanese Period in Sumatran History.

T'oung Pao. 1929. IV/5.

Pelliot Paul, Neuf Notes sur des questions d'Asie centrale. — Maspero Henri, L'Astronomie chinoise avant les Han.

Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia. IV/2.

Luis de Pina, Bruxas e Medicina. — Cardim Luis, Caracteres rúnicos e caracteres ibéricos.

University of California.

XXIV/2: Steward J. H., Petroglyphs of California and Adjoining States. — XXIV/3: Gayton A. H., Yokuts and Western Mono Pottery-making. — XXV/4: Schenck W. E. and Dawson E. J., Archaeology of the Northern San Joaquin Valley. — XXVI: Strong W. D., Aboriginal Society in Southern California.

Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel. XL.

Sarasin Fritz, Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde. — Speiser Felix, Über Initiationen in Australien und Neu-Guinea. — Rüttimeyer L., Über altägyptische Relikte im heutigen Ägypten und Nubien, sowie im übrigen Afrika.

Volk und Rasse. V/2.

Schultz Wolfgang, Dr., Die Naturwissenschaften und unsere Weltanschauung. — Muuss Rudolf, Dr., Friesische Stammesart.

Vox, Mitteilungen aus dem Phonetischen Laboratorium der Universität Hamburg. XVI. Hft. 2.

Chiu Bien-ming, A Phonogramm in Chinese. — Essen v., Zur Verbesserung des Eichverfahrens bei Schreibkapseln. — Kneisner v., Kempelen's Mechanismus der menschlichen Sprache nebst der Beschreibung seiner sprechenden Maschine.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. XXXVI/3—4.

Bräu H. H., Rudolf Geyer. — Till W., Altes Aleph und Ajin im Koptischen. — Christian V., Der Geist der sumerischen Sprache. — Bemerkungen zu Bergsträßer's „Einführung in die semitischen Sprachen“. — Krauß S., Koz, Koza, Kozith. — Naor M., Über die arabische Katze. — Kraelitz F., Zur Etymologie des türkischen Zahlwortes *iki*, zwei. — Meyer J. J., Die menschlichen Körperteile in ihrer Bedeutung für Schicksal und Charakter. — Brandenstein W., Die lydische Sprache I.

Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen. XX/3

Bleek F., Bushman Grammar. — Hohenberger J., Zur Lautlehre und Grammatik des Asu. — Kuhn G., Sotho-Sprichwörter. — Warmelo N. J. v., Zur Gwamba-Lautlehre.

Zeitschrift für Ethnologie. 61/1—3.

Schelhas Paul, Die Madrider Maya-Handschrift. — Roth-Lutra K., Dr., Ein ergänzender Beitrag zu Rodenwaldt's Werk „Die Mestizen auf Kisar“. — Schilde Willy, Die afrikanischen Hoheitszeichen. — Sternberg Leo, Der antike Zwillingskult im Lichte der Ethnologie.

Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie. XXVII/3.

Bonin Gerhard v., Studien zum Homo rhodesiensis. — Saller Karl, Zur Anthropologie der Sioux-Indianer. — Schilling Friedrich, Die Frage der indianisch-europäischen Rassenverwandtschaft. — Michelsson G., Die Körpergröße der Esten. — Schidlowsky P., Die Stirnhöhlen der Burjäten. — Saller K., Ein Meßkoifer für anthropologische Reisen.

Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. 1930. XLV.

2: Spies O., Das Depositum nach islamischem Recht. — Kauschansky D. M., Das juristische Schrifttum in Jugoslawien. — 3: Wintzer H. M., Das Recht Altmexikos.



Pour l'achat des ouvrages suivants, s'adresser à l'Administration de l'„Anthropos“:
Durch die Administration des „Anthropos“ können bezogen werden:

- Schmidt W. und Koppers W.:** Völker und Kulturen I (Gesellschaft und Wirtschaft der Völker). Großoktav. Mit einer Karte, 30 teils farbigen Taf. und 551 Textabb. XII + 740 SS. (Verlag: JOSEF HABBEL, Regensburg 1925). (Halbleder) Mk. 35.—.
- Schmidt W.:** Der Ursprung der Gottesidee. Bd. I. Zweite, umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. XL + 832 SS. (Verlag: ASCHENDORFF, Münster i. W.). Preis Mk. 22.50, geb. Mk. 25.—.
- Der Ursprung der Gottesidee. Bd. II, Abteilung 2: Die Religionen der Urvölker I. Die Religionen der Urvölker Amerikas. XLIV + 1065 SS. (Verlag Aschendorff, Münster i. Westf.) Preis geh. Mk. 26.—, geb. Mk. 28.50.
 - Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. VI + 315 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1910). Preis Mk. 8.—.
 - Menschheitswege zum Gotterkennen. Rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. X + 228 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten 1923). Preis Mk. 4.50.
 - Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. XVI + 595 SS. Mit Atlas (14 Karten). (Verlag: C. WINTER, Heidelberg.) Preis Mk. 42.—, geb. Mk. 45.—.
 - Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes (Separatum aus „Religion, Christentum und Kirche“). 156 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten). Preis Mk. 2.50.
 - L'Ethnologie Moderne. Son Histoire, son Objet, sa Méthode. 100 pp. Mk. 2.50.
 - Les sons du langage et leur représentation dans un alphabet linguistique général. 126 pp. 3 Textfig. Mk. 3.—.
 - Die Gliederung der australischen Sprachen (1 Karte). 299 SS. Mk. 15.—.
 - Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien. 67 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, Bd. I. Mk. 1.20.
 - Der Ödipus-Komplex der Freud'schen Psychoanalyse und die Ehegestaltung des Bolschewismus. S.-A. aus „Nationalwirtschaft“. 36 SS. Preis Mk. —.60.
- Koppers W.:** Unter Feuerland-Indianern. VIII + 243 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1924). Preis Mk. 6.—.
- Festschrift P. W. SCHMIDT. XXXII + 977 SS., mit 41 Taf., 158 Textill., 2 Karten. Preis geb. Mk. 41.—, geh. Mk. 38.—.
 - Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde. 192 SS. (Volksvereinsverlag: M.-Gladbach 1921). Preis Mk. —.60.
 - Kulturkreislehre und Buddhismus. Eine Neuorientierung des Problems. 17 SS. S.-A. aus „Anthropos“, XVI—XVII, 1921—1922. Mk. 1.—.
 - Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland. 32 SS. (Verlag: L. SCHWANN, Düsseldorf 1926). Preis Mk. —.40.
 - Die Formen des Eigentums der Yamana auf Feuerland. 22 SS. S.-A. aus der „Neuen Ordnung“, Folge 3, 1926, Wien. Preis Mk. —.80.
 - Die englisch-anglikanische Mission unter den Yamana auf Feuerland (1856—1916). Ein Beitrag zur Missionsmethodik unter primitiven Jäger- und Fischerstämmen. 38 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, III, 1926. Mk. 1.20.
- Höltker G.:** Die theoretischen Grundlagen der modernen Ethnologie, gezeichnet in dem Beispiele: „Die afrikanischen Schilde“. 26 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, III, 1926. Mk. —.60.
-
- „Jahrbuch von St. Gabriel“, II, 1925 (Artikel von W. SCHMIDT, W. KOPPERS, D. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA). 275 SS. Preis brosch. Mk. 4.25, geb. Mk. 4.75; III, 1926, 295 SS. Preis geb. Mk. 6.—.
- Ehrlich L.:** Origin of Australian Beliefs (2 Maps). 78 pp. Mk. 2.—.
- Lebzelter V., Dr.:** Anleitung zu anthropologischen Beobachtungen. 27 SS. 7 Textfig. Mk. 1.—.
- Mayer P. O.:** Die Schifffahrt bei den Bewohnern von Vuatom (Neu-Pommern, Südsee). 10 SS. 1 Taf. und 21 Textfig. S.-A. aus „Bäbler-Archiv“. Mk. 1.20.
- Übersichtskarte der Sprachen des Erdkreises** (nach den Angaben von W. SCHMIDT gezeichnet von K. STREIT), S.-A. aus: W. SCHMIDT, „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“. Heidelberg 1926. Preis Mk. —.60.
- Die Ethnologischen Kulturkreise**, Übersichtskarte, nach den Angaben SCHMIDT-KOPPERS (Ethnologie) und MENGHIN (Prähistorie), gezeichnet von K. STREIT; S.-A. aus: W. SCHMIDT, „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“. Heidelberg 1926. Preis Mk. —.60.
- Semaine d'Ethnologie religieuse:** Compte-Rendu analytique de la I^{re} session (Louvain 27 août à 4 septembre 1912), 340 pp., prix: Mk. 3.50; II^e session (Louvain 27 août à 4 septembre 1913), 565 pp., prix: Mk. 4.50; III^e session (Tilbourg 6 à 14 septembre 1922), 496 pp., prix: Mk. 6.—; IV^e session (Milan 17 à 25 septembre 1925), 375 pp., prix: Mk. 8.—.

Tirages à part de „Anthropos“ Sonderdrucke aus

- Ahlbrinck W., C. SS. R.:** Over de vlechtmethoden gebruikelijk bij de Kalina (Suriname). 15 SS. 23 Abb. Mk. —.60.
- Alvarez Father Jose, O. P.:** The Aboriginal Inhabitants of Formosa. 11 SS. 1 Karte. Mk. —.60.
- Angulo Jaime de:** La Psychologie religieuse des Achumawi. 55 SS. Mk. 2.40.
- Arnáiz, P. Fr. Gregorio, O. P.:** Construcción de los edificios en las prefecturas de Čoán-čiu y Čiañ-čiu, Fû-kien sur, China. 27 SS. 30 Abb. Mk. —.60.
- Avon R. P.:** Vie sociale des Wabende au Tanganika. 16 SS. Mk. —.40.
- Bayer, Dr. Wilhelm:** Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften. 104 SS. Mk. 2.80.
- Beuchat et P. Rivet:** La Langue Jibaro ou Siwora. 46 SS. Mk. 1.20.
- Birket-Smith, Kaj:** Über die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung. 21 SS. Mk. 1.50.
- Breitkopf P. E., S. V. D.:** Beiträge zur Ethnographie der Kpando-Leute (Togo). 30 SS. Mk. —.80.
- Brun, P. Joseph:** Notes sur le Tarikh-el-Fettach. 7 SS. Mk. —.40.
— Le Totémisme chez quelques peuples du Soudan occidental. 27 SS. Mk. —.60.
- Cadière L.:** Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Anam. 69 pp. Mk. 2.—.
- Camboué, P. Paul, S. J.:** Aperçu sur les Malgaches et leurs conceptions d'art sculptural. 18 SS. 10 Taf. 1 Abb. Mk. 1.20.
- Césard R. P.:** Proverbes et contes Haya. 64 SS. 11 Taf. Mk. 4.40.
- Chémali, Abbé Béchara:** Naissance et Premier Age au Liban. 29 SS. 8 Taf. Mk. 1.—.
- Conant Carlos Everett:** The Pepet Law in Philippine Languages. 28 SS. Mk. —.60.
- Crooke William:** Death; Death Rites; Methodes of disposal of the dead among the Dravidian and other non-Aryan tribes of India. 20 SS. Mk. —.40.
- Daniel Fernand:** Etude sur les Soninkés ou Sarakolés. 23 SS. Mk. —.60.
- Darlington H. S.:** The probable origin of some North American dice games. 8 SS. Mk. 1.30.
- Datta Bhupendranath, M. A., Ph. D.:** Das indische Kastenwesen. 18 SS. Mk. —.40.
- Degeorge J. B.:** Proverbes, maximes et sentences Tay. 43 SS. Mk. 1.20.
- Drexel A.:** Gliederung der afrikanischen Sprachen (1 Karte). 111 SS. Mk. 2.—.
- Dubois P. H. M., Rév., S. J.:** Les origines des Malgaches. 100 SS. Mk. 2.—.
— Le Sombatra ou la circoncision chez les Antambahoaka. 17 SS. 6 Taf. Mk. 3.—.
— L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches. 31 SS. Mk. 1.80.
— Le caractère des Betsileo (Madagascar). 29 SS. Mk. 2.75.
- Fabo Fr. P.:** Etnografía y lingüística de Casanare (Colombia, América meridional). 12 SS. Mk. —.40.
- Friederici Georg:** Zu den vorkolumbischen Verbindungen der Südseevölker mit Amerika. 47 SS. Mk. 1.20.
- Gil P. Fr. Serapio, O. Pr.:** Proverbios, refranes y dichos anamitas. 48 SS. Mk. 1.20.
- Gilhodes P. Ch.:** La Culture matérielle des Katchins (Birmanie). 20 SS. Mk. —.40.
- Graebner, Prof. Dr. Fr.:** Thor und Maui. 21 SS. Mk. —.40.
- Grisward P. J., S. M.:** Notes grammaticales sur la langue des Telei, Bougainville, Iles Salomones. 39 SS. Mk. —.60.
- Grosse, Prof. Dr. E.:** Völker und Kulturen. 18 SS. Mk. —.60.
- Gusinde, P. Martin und Lebzelter, Dr. Viktor:** Kranologische Beobachtungen an feuerländischen und australischen Schädeln. 27 SS. Mk. 1.20.
- Haarpaintner P. M.:** Grammatik der Yaunde-Sprache. 28 SS. Mk. —.60.
- Heine-Geldern, Doz. Dr. Robert:** Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien. 40 SS. 25 Abb. auf 7 Taf. Mk. 2.—.
- Hestermann Ferdinand, Dr.:** Die deutsche Afrikanistik bis 1913. VIII + 151 SS. Mk. 4.80.
- Hocart A. M.:** Fijian and other demonstratives. 20 SS. Mk. —.80.
- Honigsheim Paul:** Eduard Hahn (†) und seine Stellung in der Geschichte der Ethnologie und Soziologie. 26 SS. Mk. —.60.
- Kern Fritz, Prof. Dr.:** Die Welt, worin die Griechen traten. I. 53 SS. Mk. 1.20.
— Die Welt worin die Griechen traten. II. 13 SS. Mk. —.90.
- Kirschbaum P. Fr., S. V. D.:** Ein neuentdeckter Zwergstamm auf Neuguinea. 14 SS. 4 Taf. Mk. —.60.
- König Herbert, Dr.:** Das Recht der Polarkvölker. 158 SS. Mk. 4.—.
- Koppelman, Dr.:** Die Sprache als Symptom der Kulturstufe. 37 SS. Mk. —.80.
— Die Verwandtschaft des Koreanischen und der Ainu-Sprache mit den indogermanischen Sprachen. 36 SS. Mk. —.80.
- Koppers Wilhelm, Prof. Dr., S. V. D.:** Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen. 17 SS. Mk. —.60.
- Kreichgauer, P. Dam., S. V. D.:** Anschluß der Maya-Chronologie an die julianische. 15 SS. Mk. —.40.
- Kugler Fr. X.:** Auf den Trümmern des Panbabylonismus. 21 SS. Mk. —.50.
- Lauffer, Prof. Dr. Berthold:** Zur kulturhistorischen Stellung der chinesischen Provinz Shansi. 23 SS. Mk. 1.—.

- Lebzelter, Dr. Viktor:** Zur Geschichte der Bergdama. 4 SS. Mk. —.32.
 — Zusammenfassender Bericht über meine Reisen und Forschungen in Südafrika 1926—1928. 9 SS. 2 Taf., 1 Karte. Mk. 1.—.
- Meier Joseph P., M. S. C.:** Kritische Bemerkungen zu J. Winthuis' Buch „Das Zweigeschlechterwesen“. 63 SS. Mk. 1.20.
- Menghin O.:** Die Tumbakultur am unteren Kongo und der westafrikanische Kulturkreis. 41 SS. 9 Abb. Mk. 2.—.
- Menghin O.:** Neue Steinzeitfunde aus dem Kongostaate und ihre Beziehungen zum europäischen Campignien. 18 SS. 25 Abb. Mk. —.80.
- Morice A. G., O. M. I.:** The Great Déné Race. 256 SS. Reich illustriert. Mk. 25.—.
- Mötefindt, Dr. Hugo:** Studien über Geschichte und Verbreitung der Barttracht. 76 SS. 11 Abb. Mk. 2.50.
- Mostaert Antoine:** Le Dialecte des Mongols Urdus (Sud) 46 SS. Mk. 1.50.
- Müller Fr. Ägidius, O. Trapp.:** Zur materiellen Kultur der Kaffern. 7 SS. 7 Taf. Mk. —.60.
- Müller R. F. G., Dr.:** Die Krankheits- und Heilsgottheiten des Lamaismus. 35 SS. 21 Textfig. Mk. 2.—.
- Nimuendajü Kurt:** Wortliste der Šipáia-Sprache. 76 SS. Mk. 3.—.
- Pédrón, Rev. P. M., C. S. Sp.:** L'enfant gbaya (Afrique française Centrale). 6 SS. Mk. —.40.
- Peekel, P. Gerh., M. S. C.:** Die Ahnenbilder von Nord-Neu-Mecklenburg. 48 SS. 6 Abb. 2 Taf. Mk. 1.60.
 — Das Zweigeschlechterwesen. 68 SS. 44 Abb. Mk. 2.—.
- Perry W. J.:** An analysis of the genealogical tables collected by Dr. Richard Thurnwald in Buin. 11 SS. Mk. —.32.
- Plischke Hans:** Gürtelinvestitur polynesischer Oberhäuptlinge. 16 SS. Mk. 1.—.
- Preuß K. Th., Prof. Dr.:** Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien. Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika. XII + 423 SS. Mit 31 Abb. auf Taf. Mk. 20.—.
 — Forschungsreise zu den Kágaba. Nachtrag: Lexikon, indianisch-deutsch und deutsch-indianisch. 113 SS. Oktav. Geh. Mk. 5.—.
- Raymund P.:** Die Faden- und Abnehmespiele auf Palau. 20 SS. 9 Taf. und 4 Abb. Mk. 1.—.
- Rivet P.:** Les Mélando-Polynésien et les Australiens en Amérique. 4 SS. Mk. —.32.
- Röck Fritz, Dr.:** Die kulturhistorische Bedeutung von Ortsreihen und Ortsbildern. 13 Abb. 1 Taf. 48 SS. Mk. 1.35.
- Rougier, P. Emmanuel, S. M.:** Maladies et Medicines a Fiji autrefois et aujourd'hui. 12 SS. Mk. —.40.
- Safi M., l'Abbé:** Mariage au Nord du Liban. 10 SS. Mk. —.40.
- Sandschejew Garma:** Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. 104 SS. 2 Taf. Mk. 3.—.
- Schebesta P. P.:** Die Zimbabwe-Kultur in Afrika. 38 SS. Mk. 1.20.
 — Gesellschaft und Familie bei den Semang auf Malakka. 24 SS. Mk. —.60.
 — Die Efe-Pygmäen. 4 SS. 2 Taf. Mk. 1.20.
- Schebesta P. P. und Lebzelter V., Dr.:** Schädel und Skelettreste von drei Semang-Individuen. 31 SS. 4 Taf. und 18 Tab. Mk. 1.60.
- Schmidt, P. Joseph, S. V. D.:** Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannhausen. Neu-Guinea. 67 SS. Mk. 1.75.
- Schrijnen Jos., Mgr. Prof. Dr.:** Volkskunde und religiöse Volkskunde. 16 SS. Mk. 1.—.
- Schulien P. M.:** Kleidung und Schmuck bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika. 50 SS. 5 Abb. Mk. 1.50.
- Schumacher P. P.:** Die Expedition des P. P. Schumacher zu den zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen. 41 SS. 8 Taf. Mk. 2.—.
- Sirelius U. T.:** Die ethnographische Forschung in Finnland. 11 SS. Mk. —.80.
- Sternberg Leo, Prof. Dr.:** The Ainu Problem. 44 SS. 12 Abb. Mk. 3.—.
- Strub Eugène, P.:** Essai d'une grammaire de la langue Kukuruku (Nigeria, Afrique occidentale). 36 SS. Mk. 1.20.
- Teßmann Günther, Dr.:** Die Tschama-Sprache. 31 SS. Mk. 2.—.
- Thurnwald R., Dr.:** Die Psychologie des Totemismus. 58 SS. Mk. 1.50.
- Torrend, Rev. F. J., S. J.:** Linkenesses of Moses' Story in the Central Africa Folk-Lore. 17 SS. Mk. —.40.
- Trilles P. H., C. Sp. S.:** Les Legendes des Bena Kanioka et le Folk-lore Bantou. 45 SS. 1 Taf. Mk. —.80.
- Trimborn, Dr. Hermann:** Die kulturhistorische Stellung der Lamazucht der peruanischen Erntevölker. 9 SS. Mk. —.40.
- Unkrig W. A.:** Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder. 76 SS. 4 Taf. Mk. 3.—.
- Vanoverbergh M.:** Negritos of Northern Luzon (1 Karte). 133 pp. 40 Tafelbilder. Mk. 5.—.
 — Notes on Iloko. 22 SS. Mk. 1.80.
- Vatter, Dr. E.:** Karten zur Verbreitung totemistischer Phänomene in Australien. 14 SS. Mk. —.60.
- Verbrugge R. P., Dr.:** La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat. 177 pp. 6 Taf. und 9 Textillustr. Mk. 4.50.
 — La vie économique au Pays de San-Tao-Ho. 47 SS. Mk. 1.20.

- Viaene Ernest et Fernand Bernard:** Contribution a l'Ethnologie congolaise. 31 SS. Mk. —.60.
Volpert P. A., S. V. D.: Tsch'ong huang, der Schutzgott der Städte in China. 36 SS., 4 Abb., 3 Taf. Mk. 1.20.
Walk L., Dr.: Die ersten Lebensjahre des Kindes in Südafrika. 72 SS. Mk. 2.50.
 — Initiationszeremonien und Pubertätsriten der südafrikanischen Stämme. 106 SS. Mk. 3.—.
Wanger W.: The Zulu Notion of God. 85 SS. Mk. 2.—.
Winthuis P. J., M. S. C.: Heiratsgebräuche bei den Gunantuna auf Neupommern (New Britain). 28 SS. Mk. —.60.
Wölfel D. J., Dr.: Die Trepanation. 50 SS. 6 Textfig. Mk. 2.—.
Wulff K., Dr.: Indonesische Studien. 35 SS. Mk. 1.—.
Zumoffen P. G., S. J.: La Néolithique en Phénicie. 20 SS. 9 Abb., 7 Taf., Mk. 1.—.
Zuure P. B.: *Immāna* le Dieu des Barundi. 43 SS. Mk. 1.50.

Separata aus der P. W. SCHMIDT-Festschrift:

- Breuil, l'Abbé H.:** Les Roches peintes schématiques d'Helechal (Badajoz) Estremadure. 19 SS. 10 Abb. Mk. —.60.
Christian, Prof. Dr. V.: Sprach- und Kulturpsychologisches. 12 SS. Mk. —.60.
Czermak, Univ.-Prof. Dr. Wilhelm: Zum konsonantischen Anlautwechsel in den Sprachen des Sudan. 19 SS. Mk. —.80.
Drexel Albert: Kann das Ful als hamitische Sprache gelten? 16 SS. Mk. —.80.
Gahs, Prof. Dr. A.: Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern. 38 SS. Mk. 1.60.
Höltker, P. Georg, S. V. D.: Zeit und Zahl in Nordwestafrika. 21 SS. Mk. 1.—.
Honigsheim Paul: Die geistesgeschichtliche Stellung der Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte und ihrer Hauptrichtungen. 21 SS. Mk. —.80.
Hornbostel, Erich M. v.: Die Maßnorm als kulturgeschichtliches Forschungsmittel. 21 SS. Mk. —.80.
Koppers W., Prof. Dr., S. V. D.: Individualforschung unter den Primitiven, im besonderen unter den Yamana auf Feuerland. 17 SS., 2 Taf. Mk. —.80.
Kreichgauer, P. Dam., S. V. D.: Neue Beziehungen zwischen Amerika und der Alten Welt. 13 SS. 11 Abb. Mk. —.60.
Lebzelter, Dr. Viktor: Die religiösen Vorstellungen der //Khun-Buschmänner, der Buschmänner der Ethoschapfanne und des Ovambolandes und der Ovambu-Bantu. 9 SS. Mk. —.60.
Müller, P. Franz, S. V. D.: Drogen und Medikamente der Guarani- (Mbya, Pai und Chiripa) Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay. 14 SS. Mk. —.60.
Nekes, P. Dr. Hermann, P. S. M.: Zur Tonologie in den Bantusprachen. 13 SS. Mk. —.60.
Nordenskiöld Erland: Cuna Indian conceptions of illnesses. 3 SS. Mk. —.32.
Oyarzún, Dr. Aureliano: Los aborígenes de Chile. 12 SS. Mk. —.60.
Planert, Dr. Wilhelm: Kritische Bemerkungen zu einigen Urbantu-Wortstämmen. 17 SS. Mk. —.80.
Rivet P.: Relations commerciales précolombiennes entre l'Océanie et l'Amérique. 27 SS. 3 Abb. Mk. 1.—.
Schebesta P. P., S. V. D.: Jenseitsglaube der Semang auf Malakka. 10 SS. Mk. —.60.
Schulien P. M., S. V. D.: Opfer und Gebet bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika. 22 SS. Mk. —.80.
Schumacher, P. Peter: Gottesglaube und Weltanschauung der zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen Bagesera-Bagizaba. 15 SS. Mk. —.60.
Tastevin, Rev. P. C.: Noms génériques de Cours d'eau l'Amérique tropicale. 15 SS. 1 Karte. Mk. —.80.
Trimborn, Dr. Hermann: Die Organisation der öffentlichen Gewalt im Inka-Reich. 20 SS. Mk. —.80.
Trombetti, Prof. Dr. Alfredo: I numerali africani e mundapolinesiaci. 17 SS. Mk. —.80.
Uhlenbeck, Prof. C. C.: Het emphatisch gebruik van relatief-pronominale uitgangen in het Blackfoot. 9 SS. Mk. —.40.
Walk L., Dr. theol. et phil.: Der Kausalitätsbegriff bei Schmidt-Koppers und Othmar Spann. 9 SS. Mk. —.40.
Wanger W., Benefiz.: Gemeinschaftliches Sprachgut in Sumer und Ntu. 8 SS. Mk. —.40.
Wölfel, Dr. Dominik Josef: Zur Terminologie sprachlicher Verwandtschaft. 8 SS. Mk. —.40.



Der Große Brockhaus, Bd. 4 (Chi—Dob).

(824 Seiten, Preis in Ganzleinen GM. 26.—,
bei Umtausch eines alten Lexikons GM. 23.50.)

Die Gesamtzahl der Zeichen in der heutigen chinesischen Schrift beträgt etwa 50.000, für den täglichen Bedarf kommt man mit „nur“ 3000 bis 4000 aus. Die rechte Vorstellung über die Schwierigkeiten dieser Sprache erhalten wir aber erst, wenn wir die Tafel „Chinesische Schrift“ in dem soeben erschienenen 4. Band des „Großen Brockhaus“ betrachten, und wir empfinden rechtes Mitleid mit den kleinen chinesischen Abc-Schützen, die sich durch diesen Urwald von Zeichen hindurcharbeiten müssen. Die mit China zusammenhängenden Artikel dieses Bandes umfassen 90 Spalten; 86 Abbildungen und 10 Karten tragen willkommenes Material zusammen. Der Kunstfreund wird bei diesem Band besonders auf seine Kosten kommen, er schlage nur die bunten und einfarbigen Tafelseiten nach: chinesische Kunst (6 Tafeln mit 43 Abb.), dänische Kunst, Christusbilder, Deckenmalerei. Der neue Band ist dadurch bemerkenswert, daß er das Stichwort „Deutsch“ enthält, das mit allen seinen Zusammensetzungen 180 Druckseiten umfaßt und so eine übersichtliche Monographie des Deutschtums mit einigen hundert Abbildungen und 45 Karten und Statistiken darstellt. Daß dabei auch die allerjüngste Zeit Berücksichtigung gefunden hat, zeigen — um nur einige Beispiele zu nennen — die Abbildung der Stahlkirche auf der „Pressa“ in Köln und Hugo Lederer's „Läufergruppe“, die erst vor kurzem an der Heerstraße in Berlin aufgestellt worden ist. Beachtenswert ist die Zeittafel zur deutschen Literaturgeschichte, die vom Hildebrandlied bis zu Remarque reicht. Statistische Tafeln unterrichten über Bevölkerung, Volkswirtschaft, Handel, Verkehr, Berufsgliederung, staatliche Fürsorge und vieles mehr. Der deutschen Presse ist ein besonders instruktiver Abschnitt gewidmet. Drei Karten und zwei Tafelseiten berichten über das Deutschtum im Ausland. Der sprachlich Interessierte findet reiches und neuartiges Material: Eine Karte zum Beispiel zeigt die mundartliche Verbreitung der Gleichwörter für den Begriff Pferd (Roß, Gaul, Hengst, Pferd), eine andere Karte die Verteilung der Verkleinerungsformen -chen, -lein, -el usw. Wieder, wie schon bei den ersten Bänden, überrascht die Einstellung des „Großen Brockhaus“ auf das praktische Leben. Artikel über Berufe mit Winken und Ratschlägen für die Berufswahl finden wir z. B. unter: Diplomingenieur, Diplomkaufmann, Dentist. Für den Kaufmann werden Artikel wie Devisen, Defizit, Deflation wichtig sein. Der Landwirt findet unter „Dasselpflanze“ praktische Hinweise für die Bekämpfung dieser unangenehmen Erscheinung. Technische Artikel vereinen allgemeinverständliche, knappe Darstellungsweise mit reicher Bebilderung: Dampfturbine (35 Abbildungen), Dampfkessel (31 Abbildungen), Dampfmaschine (28 Abbildungen). Auf den Abbildungstafeln zum Stichwort „Dieselmotor“ finden wir schon die neuesten Modelle, so den Doppelkolbenmotor von Junkers (Flugzeugdieselmotor). Für den Politiker werden die knappen und klaren Angaben zahlreicher Artikel unentbehrlich sein: Dawesplan, Christliche Gewerkschaften, Demokratische Partei. Auch der Tod Delbrück's ist bereits verzeichnet. Der Gartenfreund findet unter „Crocus“ und „Dahlia“ Anregungen und Belehrungen. Nicht vergessen seien die zahlreichen kleinen bunten Einklebebilder, die von den dargestellten Gegenständen eine bessere Vorstellung erwecken als lange Ausführungen; erwähnt seien nur: eine Landschaft von Claude Lorrain aus der Dresdner Gemäldegalerie, altsteinzeitliche Malereien aus Cogul, Correggio's Gemälde Jo, Dampfhammerwerk aus Steiermark, die Marienkirche in Danzig und das Dünnschliffbild des Diorits, das die bunten Kristalle dieses Gesteins in naturechten Farben aufleuchten läßt.



„... Anerkennend muß hervorgehoben werden, daß Brockhaus die katholischen Belange auch von katholischen Fachmännern und Mitarbeitern ausarbeiten ließ. Es wird deshalb in den Artikeln, wo die katholische Auffassung in Frage kommt, durchweg auch diese ausgesprochen ...“

Katholische Kirchenzeitung, Salzburg,
über den „Großen Brockhaus“.

Band IV soeben erschienen

Jetzt noch günstige Bezugsbedingungen:

1. Bequeme Ratenzahlungen,
2. Umtausch alter Lexika.

Verlangen Sie noch heute von Ihrem Buchhändler oder direkt vom Verlag kostenfrei und völlig unverbindlich für Sie die anregende und reich bebilderte Broschüre:

Der Große Brockhaus
neu von A-Z.



F.A.BROCKHAUS / LEIPZIG





Der fünfte Band des Großen Brockhaus (Doc—Ez).

(784 Seiten, Preis in Ganzleinen GM. 26.—,
bei Umtausch eines alten Lexikons GM. 23.50.)

Man wird heute für die Beurteilung der Notwendigkeit und Brauchbarkeit eines großen Nachschlagewerkes einen wichtigen Maßstab darin finden, wieweit es uns bei den Fragen, die uns täglich begegnen, hilft und weiterbringt. Es muß dem Großen Brockhaus immer wieder bestätigt werden, daß er gerade in dieser Richtung Vorbildliches leistet. Der fünfte Band bringt eine ganze Reihe von Stichwörtern, die im täglichen Leben eine Rolle spielen, und unter diesen fällt vor allem der Artikel „Elektrizität“ auf. Wer bisher als Laie ohne Verständnis vor den geheimnisvollen Vorgängen im Innern einer elektrischen Klingel oder eines Elektromotors gestanden hat, kann sich hier einen genauen und erschöpfenden Einblick in das ganze Stoffgebiet verschaffen. Alle mit dem Grundbegriff „Elektrizität“ zusammenhängenden Artikel — von „Elektrische Bahnen“ bis zu „Elektrotherapie“ — umfassen nicht weniger als 56 Spalten und werden von 142 einprägsamen Abbildungen im Text und auf Tafeln unterstützt. Sehen wir uns diese Bilder näher an, erkennen wir, wie bedeutungsvoll und wichtig der Große Brockhaus für das praktische Leben ist: auf der Texttafel „Elektrische Beleuchtung“ finden wir eine Darstellung der Handgriffe und Ratschläge für Anlage und Ausbesserung einer elektrischen Leitung, die wir im Haushalt nützlich anwenden können, die Tafel „Elektrische Heiz- und Kochapparate“ ist besonders für die moderne Hausfrau wichtig und willkommen, zumal der Text hierzu in übersichtlicher Kürze alles Wissenswerte sagt. Es wäre jedoch eine Ungerechtigkeit gegenüber den vielen tausend anderen Artikeln des Bandes, wollte man zu lange bei einem Stichwort verweilen. Wer von uns hat eine Ahnung davon, wie ein Eisenbahnfahrplan aufgestellt wird? Ein Blick auf den dargestellten „bildlichen Eisenbahnfahrplan“ vermittelt einen Begriff hiervon. Unter „Eisenbahnsicherungswesen“ erfahren wir von den neuesten Sicherungsmaßnahmen gegen Eisenbahnunfälle und wissen nun, was „elektrische und optische Zugbeeinflussung“ ist — ein besonders aktuelles Thema. Doch genug von Technik, es soll nicht aussehen, als ob die Technik den anderen Wissensgebieten gegenüber bevorzugt worden sei. „Englische Kunst“ bringt prächtige Bildtafeln, die Zeittafel „Englische Literatur“ reicht von Beowulf bis zu Shaws „Apple Cart“ (Der Kaiser von Amerika), dessen deutsche Uraufführung in der letzten Spielzeit viel Aufsehen erregt hat. Wichtig ist der Artikel „Erste Hilfe“, der durch seine Texttafeln einen hervorragenden Anschauungsunterricht gewährt. Die beiden Tafeln „Erste Hilfe bei Haustieren“ werden dem Landwirt willkommen sein. Die Dreifarbentiefdrucktafel „Eidechsen“ wird jeden Naturfreund entzücken und zeigt, auf welcher Höhe die heutige Illustrationstechnik steht. Dies beweist auch die schöne Tafel „Edelsteine“, die sich durch naturechte Farbgebung auszeichnet. Artikel wie Erbschaft, Erbrecht, Ernährungstherapie, Elektrotechnik, Einkommensteuer, Eigentum, Ehe, Eheprozeß, eheliches Güterrecht werden vielbefragte Ratgeber sein. Zu den Stadtartikeln Dortmund, Düsseldorf, Dresden und Erfurt finden wir farbige Stadtpläne mit Straßenverzeichnissen. Im Artikel „Druckverfahren“ wird uns auch darüber berichtet, wie die schönen Bildbeigaben entstehen, die wir in den ersten fünf Bänden dieses für den modernen Menschen unentbehrlichen Nachschlagewerkes bewundern können. Alles in allem ein Band, der sich mit Stolz gleichberechtigt neben seine früher erschienenen vier Brüder stellen kann.

D 5.





DER GROSSE BROCKHAUS

HANDBUCH DES WISSENS
IN 20 BÄNDEN

Verlangen Sie noch heute
von Ihrem Buchhändler
oder direkt vom Verlag
kostenfrei und völlig
unverbindlich für Sie
die anregende und reich
bebilderte Broschüre
Der Grosse Brockhaus
neu von A-Z

Jetzt besteht noch die
Möglichkeit, alte Lexika
in Zahlung zu geben.
Günstige Zahlungsbedingungen.

BAND 5
SOEBEN
ERSCHIENEN



F.A. BROCKHAUS. LEIPZIG



KOLONIALE RUNDSCHAU

UND

MITTEILUNGEN AUS DEN
DEUTSCHEN SCHUTZGEBIETEN

MONATSSCHRIFT FÜR KOLONIALE WIRTSCHAFT,
VÖLKER- UND LÄNDERKUNDE.

Schriftleiter: **H. von Ramsay.**

Erscheint am 10. jeden Monats.

**Jahresbezugspreis Mk. 12.—, für das Aus-
land Mk. 14.50.**



Hervorragende Mitarbeiter auf allen Gebieten
des kolonialen Wissens.

Herausgeber und Beirat:

**Geheimer Regierungsrat Theodor Gunzert, Ge-
heimer Regierungsrat Professor Albrecht Penck,
Vizepräsident der Deutschen Kolonialgesellschaft Paul
Staudinger, Professor Dietrich Westermann.**

Probenummern kostenlos.



Bestellungen bitte zu richten an den

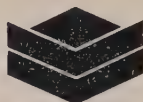
**VERLAG BERLIN W 35,
POTSDAMERSTRASSE 97.**

Bankkonto: Kolonialkriegerdank. Commerz- und Privatbank, Dep.-
Kasse H. I., Berlin W 35, Potsdamerstraße 97.

SCHOOL OF ORIENTAL STUDIES LONDON INSTITUTION

(UNIVERSITY OF LONDON).

FINSBURY CIRCUS, E. C. 2.



The School is a recognized School of the University of London. Instruction is given in upwards of forty Oriental and African languages, including Arabic, Turkish, Persian, Hindostani, Chinese, Japanese and Swahili. Courses are also held in the history and religions of Asia and Africa. Apart from the regular classes in languages, arrangements may be made for intensive courses to suit the convenience of persons proceeding abroad at short notice. Special facilities are offered for Merchants, Missionaries and others.

LIBRARY.

The Library of the School contains upwards of 60,450 books, 4570 pamphlets and 459 MSS. It is open not only to students of the School but also to scholars and other persons interested in Oriental and African Studies.

BULLETIN.

The Bulletin of the School of Oriental Studies is issued at irregular intervals about twice a year and is published by the School, price 6s. per part.

It contains contributions to the knowledge of Oriental and African languages, Culture, History and Literature. Considerable space is devoted to reviews and notices of books on Oriental and African subjects.

All papers, &c., for which publication is sought should be sent to the Editor at the School.

Authors and publishers wishing to have books reviewed should send them to the Editor, to whom also applications for exchange of journals from learned societies or Editors of other periodicals may be made.

All particulars may be obtained from the Director, Sir E. Denison Ross, C. I. E., Ph. D.

Deutsche Morgenländische Gesellschaft

Demnächst erscheint:

BIBLIOTHECA ISLAMICA

herausgegeben im Auftrage der D. M. G. von
H. Ritter.

Band I: *Abu l-Hasan al-Aš'arī, Maqālāt al-islāmijīn* (Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam). Herausgegeben von H. Ritter. Erster Teil (im Druck).



In Aussicht genommen sind ferner u. a. folgende Publikationen:

1. *Ibn Ajās: Ta'rīḥ miṣr* (die Lücke für die Jahre 906 bis 922 = 1500—1516), herausgegeben in Gemeinschaft mit M. Sobernheim und P. Kahle von Muhammed Mustafa.
2. *Aṣ-Ṣafadi, al-wāfi bil-wafajāt*, ed. Klisli Rifat und H. Ritter.
3. *Abu 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām; Kitāb al-amwāl*, ed. Hans Gottschalk.
4. *al-Qāḍi Wakī', Ta'rīḥ al-quḍāt*, ed. J. Schacht.
5. *Ibn an-Nadīm, Kitāb al-fihrist*, Neuauflage von J. Fück.
6. *Kitāb sirr al-ḥalīqa wa-ṣau'at al-ṭabī'a*, ed. H. S. Nyberg.
7. *Nizāmī, Heft Peiker*, ed. H. Ritter.

*E. SCHWEIZERBART'sche Verlagsbuchhandlung
(Erwin Nägele), G. m. b. H., Stuttgart.*

ETHNOLOGISCHER ANZEIGER

*Jahresbibliographie und Berichte über die völker-
kundliche Literatur.*

IN VERBINDUNG MIT

*H. BAUMANN, A. BYHAN, H. DAMM, W. EBERHARD,
H. FINDEISEN, M. GUSINDE, R. HEINE-GELDERN,
F. W. KÖNIG, F. LESSING, O. NACHOD, W. PRINTZ*

HERAUSGEGEBEN VON

M. HEYDRICH, Dresden.

*Der Ethnologische Anzeiger gibt eine möglichst vollständige Biblio-
graphie über die weit verstreute, internationale völkerkundliche
Literatur. Er enthält Referate über wichtige ethnologische Neu-
erscheinungen und bringt Mitteilungen über neueste Forschungs-
ergebnisse, Kongresse, Personalia etc.*

BIS JETZT ERSCHIENEN:

- Bd. I. (Völkerkundl. Bibliographie der Jahre 1924 u. 1925.
Referate und laufende Mitteilungen.) 510 Seiten.
Gr.-8°, 1928. Preis Mk. 40.—.*
- Bd. II. (Völkerkundl. Bibliographie der Jahre 1926 u. 1927.
Referate und Mitteilungen.) Heft 1—3. Preis zu-
sammen Mk. 26.80. Heft 4 im Druck.*
- Bd. III. (Völkerkundl. Bibliographie der Jahre 1928 u. 1929.
Referate und Mitteilungen.) In Vorbereitung.*

*Ausführliche Prospekte
werden Interessenten gerne kostenlos zugesandt.*

VERLAG
DER „ASIA MAJOR“ DR. BRUNO SCHINDLER

LEIPZIG C. 1, SCHERLSTRASSE 2.

ASIA MAJOR

**Zeitschrift für die Erforschung der
Sprachen, der Kunst und der Kulturen
des Fernen Ostens und Zentralasiens.**

Herausgegeben von Br. Schindler und Fr. Weller.

Die „Asia Major“, die bereits im 6. Jahrgang erscheint, ist die international anerkannte Zeitschrift für die Gebiete der Linguistik, Archäologie, Kultur-, Rechts-, Verfassungs- und politischen Geschichte, der Kunst, der Religionsforschung und der Völkerkunde Ost-, Nord-, Nordost-, Zentral- und Südasiens.

Die „Asia Major“ stellt die Erforschung Chinas in den Mittelpunkt; doch wird die Chinakunde in der „Asia Major“ nicht nur nach inhaltlich rein chinesischen Belangen betrieben, sondern es werden alle Gebiete einbezogen, die China kulturell beeinflussen haben und auf die China eingewirkt hat.

Daher ist die „Asia Major“ die Zeitschrift für Spezialarbeiten der indochinesischen Sprachen, der Sinologie, der Tibetforschung, der Japanologie, der Mongolistik, der zentralasiatischen Forschungen und der gesamten Buddhologie. Mit anderen Worten, das Arbeitsfeld der „Asia Major“ ist der gesamte Ferne Osten mit all seiner sprachlichen Mannigfaltigkeit und geschichtlichen Eigenständigkeit.

Die Untersuchungen über die kulturgeschichtlichen Zusammenhänge des gesamten Fernen Ostens werden mit Hilfe der philologisch-kritischen Arbeitsmethode durchgeführt.

Die „Asia Major“ hat für die von ihr behandelten Kulturgebiete sämtliche Originaltypen zur Verfügung.

Die „Asia Major“ ist für jede Bibliothek und jedes Seminar und alle, die sich mit fernöstlichen Problemen wissenschaftlich befassen, unentbehrlich.

Einführungsband (Hirthband): MK. 75.—; Bde. I bis IV kosten je MK. 80.—; Bd. V, Heft 1: MK. 20.—; Bd. V, Heft 2: MK. 16.60; Bd. V, Heft 3/4: MK. 31.50; Bd. VI, Heft 1: MK. 14.—; im Druck: Bd. VI, Hefte 2 bis 4.

Neu erscheinende Hefte und Bände werden einzeln, und zwar je nach Umfang berechnet, wobei aber bei Subskription auf den vollständigen im Erscheinen begriffenen Jahrgang ein Nachlaß von etwa 20% gewährt wird. Der Subskriptionspreis für einen Band erlischt jeweils bei Erscheinen des letzten Heftes eines Bandes.

Oriental Books, Indian and Persian Art, MSS., Bronzes, &c.

Inspect our GALLERY of ORIENTAL ART.

All the books prescribed for students at the School of Oriental Studies and the Universities are kept in Stock.

SOME RECENT PUBLICATIONS.

- BOROBUDUR (Six original Etchings) by JAN POORTENAAR. In portfolio $15\frac{1}{4} \times 11\frac{1}{2}$.
Explanatory introduction by Dr. N. J. KROM with foreword by LAURENCE BINYON.
Edition strictly limited to 200 copies. Price £6 6/-.
Edition-de-Luxe limited to 12 copies. " £8 8/-.
All copies are numbered and signed by the artist.
- GODDARD (DWIGHT). The Buddha's Golden Path: a Manual of practical Buddhism based on the teachings and practices of the Zen Sect, but interpreted and adapted to meet modern conditions.
12mo, cloth, pp. XII, 210. Price 4/-.
GRUNER (O. CAMERON). A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna, incorporating a translation of the First Book. Illustrated.
Roy. 8vo, cloth, pp. 612. Price £2 2/-.
CURRENCY OF THE FAR EAST. "What the Chinese say about their coins." The Schjōth Collection at the Numismatic Cabinet of the University of Oslo, Norway.
By FR. SCHJØTH, M. R. A. S., illustrated with 131 plates. Foolscap folio, cloth, pp. VI, 88. Price £1 10/-.
— — The same, sewn copy. Price £1 5/-.
GEORGE OF LYDDA, The Patron Saint of England. A study of the cultus of St. George in Ethiopia. The Ethiopic texts in facsimile edited for the first time from the manuscripts from Makdalâ now in the British Museum, with translations and an introduction by Sir E. A. WALLIS BUDGE, Kt. Illustrated with 13 plates and 5 illustrations in the text. (Luzac's Semitic Text and Translation Series XX.)
8vo, cloth, pp. XVIII, 284. Price £1 15/-.
— — The same, being translations of the Ethiopic texts as found in the manuscripts from Makdalâ now in the British Museum and an introduction. By Sir E. A. WALLIS BUDGE, Kt. With 13 plates and 5 illustrations in the text.
8vo, cloth, pp. XVIII, 284. Price 12/-.
QUATRAINS OF 'OMAR-I KHAYYĀM. Persian text taken from the two newly discovered ancient manuscripts, with an English prose version by FRIEDRICH ROSEN. With 4 facsimile pages from the manuscripts.
18mo, cloth, pp. VI, 200, 72, 197. Price 7/6.

Latest Catalogue Issued: BIBLIOTHECA ORIENTALIS XXXII.

New and second-hand books and manuscripts in and on the Persian language including books on Persia and Afghanistan. Gratis on application.

LUZAC & CO.

Oriental and Foreign Booksellers

Agents to the India Office; Royal Asiatic Society; School of Oriental Studies, London; Asiatic Society of Bengal, Calcutta; Bihar and Orissa Research Society, India; Society of Oriental Research, Chicago; Siam Society, Bangkok, &c., &c.

46 GREAT RUSSELL STREET, LONDON, W. C. 1.

(Opposite the British Museum.)

FESTSCHRIFT PUBLICATION D'HOMMAGE

offerte au

P. W. SCHMIDT.

76 sprachwissenschaftliche, ethnologische, religionswissenschaftliche, prähistorische und andere Studien

Recueil de 76 études de linguistique, d'ethnologie, de science religieuse, de préhistoire et autres.

Herausgeber (Directeur)

W. KOPPERS.

XXXII + 977 Seiten, 41 Tafeln, 158 Textillustrationen, 2 Karten.

XXXII + 977 pages, avec 41 planches, 158 gravures de texte, 2 cartes.

Preis — Prix:

1 brosch. Exemplar Mk. 38.—, 1 geb. Exemplar Mk. 41.—.

1 exemplaire broché Mk. 38.—, 1 exemplaire relié Mk. 41.—.

Urteile aus der Fachwelt:

Zum 60. Geburtstag des bedeutenden Ethnologen, der sich nun schon seit 20 Jahren mit aller Energie und all seinen umfassenden Hilfsmitteln an Gut und Blut für die kulturhistorische Richtung in der Ethnologie einsetzt, haben ihm Schüler und Freunde eine an Wissen erstaunlich reiche Festschrift geschenkt. Nichts bezeugt deutlicher den großen Einfluß des Mödlinger Ethnologen, als dieses dickleibige Werk, in welchem sich eine Überzahl von Forschern ihm verpflichtet zeigt und Arbeiten beisteuert, die irgendeinen Gedanken SCHMIDT's weiterspinnen . . .

„Zeitschrift für Ethnologie“, 60. Jahrg., Heft 1/3.

. . . Unbestritten ist P. SCHMIDT einer der führenden Köpfe unserer Wissenschaft . . . Die P. SCHMIDT gewidmete Festschrift gibt dem späteren Historiker unserer Wissenschaften ein gutes Bild heute die Ethnologen beschäftigender Probleme.

„Ethnologischer Anzeiger“, Bd. II, Heft 1.

. . . ein Werk, das neben vielen anderen Vorzügen auch den besitzt, kennzeichnend für den Stand unserer Wissenschaft am Ende dieses Jahrzehntes zu sein.

„Internationales Archiv für Ethnographie“, XXX,
Heft 1—3.

Wohl selten ist ein Ethnologe und Linguist bei einem Jubiläum so gefeiert worden wie P. WILHELM SCHMIDT mit dieser Festschrift . . . Die große Veröffentlichung besitzt nicht den Fehler mancher Festschriften, daß die behandelten Gegenstände derart voneinander entfernt stehen, daß kein Forscher geneigt sein wird, sich das Werk anzuschaffen, weil zu wenig Sachen ihn interessieren; im Gegenteil, enthält dieser Band für jeden Ethnologen sehr vieles, was er gerne lesen wird.

„Deutsche Literaturzeitung“, N. F. V, 1928,
Spalte 2241 f.

Neu!!!

1. Dr. Gerl. Royen, O. F. M.: Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde.
XVI + 1030 SS. Preis Mk. 40.—.
2. P. J. Mullie, C. M. J.: Het Chineesch Taaleigen (Die Eigenart der chinesischen Sprache).
Einführung in die gesprochene Sprache (Nordpekinischer Dialekt). Erster Teil. XXXIII
+ 509 SS. Preis Mk. 13.60.
3. P. Bösch: Les Banjamwezi. XI + 552 SS. Mit 104 Abb. Preis Mk. 31.50.

Neu!!!

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin:

42 Mark = 70 österr. Schilling = 42 Shilling = 10 Dollars.

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrücke. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Koppers, S. V. D., Herausgeber des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix de l'Abonnement, port non compris (6 fasc. par an) à l'avenir: 42 Mark = 70 Schill. autrich. = 42 Shillings = 10 Dollars.

Les collaborateurs ont droit à 25 tirages à part. S'ils en désirent davantage, ils ont à payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent de tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser: A l'administration de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tout ce qui concerne la rédaction ou la direction prière de s'adresser directement: Au R. P. Guill. Koppers, S. V. D., Directeur de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth:

42 Mark = 70 austr. Schill. = 42 Shillings = 10 Dollars.

Contributors receive 25 reprints of their articles. Extra reprints can be obtained on payment of the costs for paper, printing and binding. Contributors are kindly requested to state at their earliest convenience, when sending in their manuscripts, the number of reprints desired.

For all information regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all information regarding the magazine please address: Rev. P. W. Koppers, S. V. D., Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions address: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Paul Geuthner (Librairie orientaliste) 13 Rue Jacob, Paris VI.

In Belgie en Nederland bij: N. V. Standaard-Boekhandel, Em. Jacquemainlaan 127, Brussel.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

In Italia presso: Fed. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33-33 A.

W Polsce: Zakład Misyjny Sw. Jozefa, Górna Grupa, Pomorze.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

En Argentina, Uruguay y Paraguay: Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.

Brazil: Congregación del Verbo Divino, Juiz de Fora, Minas Geraes.

En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela: Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.

Verantwortlicher Schriftleiter: P. W. Koppers, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.